神話学より見たる国文学

松村武雄

岩波講座　日本文學

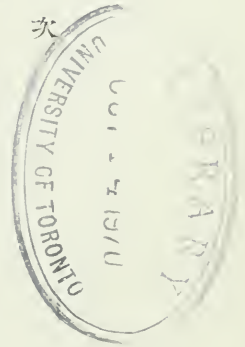
神話學より見たる國文學

松村武雄

岩波書店

神話學より見たる國文學

松村武雄

目次

一　神話と國文學……三
二　上代文學の神話學的考察……六
(A)　古事記及び日本紀の考察……六
(B)　古語拾遺の考察……二二
(C)　風土記の考察……三〇
(D)　延喜式祝詞の考察……三七
(E)　萬葉集の考察……四五
三　わが神話文學の內容構成に於ける異民族的役割……五〇
四　わが神話文學に顯著なる諸形相……五五

一　神話と國文學

神話學の立場から國文學を眺めるといふ學的態度は、當然國文學の或る文獻は、『神話』の範疇に屬するものから成立してゐると認められ得るといふことを豫想してゐる。

實際のところ、『古事記』・『日本紀』の大きな部分（主としては神代卷）、『古語拾遺』の一半、風土記・祝詞・『萬葉集』の或る部分などは、殆んど常識的に神話として取扱はれてゐる。そしてさうした行き方は強ち咎むべきではない。しかしその他の或る部分になると、或る學徒は之を史實として、之に神話學的取扱を與ふることを非難し、或る學徒は之を神話として、之に歷史的取扱を許すことを拒んでゐる。神話の概念がここで喰ひ違つたのである。

かうした事實は、神話學の立場から國文學を眺めるには、神話の本質に關する明確な概念の把握が先行しなくてはならぬといふことを示唆する。

スペンサーが『第一原理』（H. Spencer, First Principles）に於て、

『最低級文化の詩は、分化せざる詩である。未だ分離した詩的種類を形成しないで、その一々の作物には、悉く潛勢的に抒情的、敍事的、及び戯曲的な要素が結合せられてゐる。』

と云つた詞が、完全に始原的文化の實情に妥當であるかは問題であるが、しかし樣々の文化形相が未分化の樣態に於て自然民族の間に見出されることは、拒むべからざる事實である。そして神話はその最も著しい文化形相の一である。神話は歷史的、科學的、哲學的、宗敎的な要素を內在せしめてゐる。アンダーソンが道破したやうに、それは、社會集團の出來事を取扱ふ意味に於て、歷史らしい。しかし出來事の中に出沒する人物の多くが非實在的であるが故に歷史そのものではない。それは、自然界の事象の起原を探究する意味に於て、自然科學らしい。しかし自然界の物素及び現象を人格化し神格化して、これを以て事象發生の agency とするが故に自然科學そのものではない。それは、存在、現象に於ける諸法則を考究する意味に於て、哲學らしい。しかし急卒にあらゆる範疇を飛び越えるが故に哲學そのものではない。(R. A. Anderson, Norse Mythology) はたそれは樣々の超自然的靈格の意志行動を取扱ふ意味に於て、宗敎らしい。しかしそれ等の靈格への人間の依存、崇拜が第二義以下に墮して、それ等の世俗的(プロフェーン)、戲曲的取扱が主位に立つ意味に於て、宗敎そのものではない。それ等の要素を個分化しない姿に於て總有する『或るもの』である。

自分の考ふるところでは、神話は、非文化的心性の所有者が、自然界並びに人間生活界に於ける樣々の事象を解釋し若くは敍述せんとする欲求に刺衝せられた時、おのれと綜合的關係を有すと思惟した超自然的存在態の意志活動の想定の下に、這般の解釋若くは敍述を具體化したところに發生した民間傳承の一形態であり、而して這般の解釋若くは敍述の基底としての思考は、

(1) 驚異の感情及び探究の知的活動を起させる事象に、或る超自然的な靈威の存在を認めること。

(2)さうした靈威が自然界、人間生活界の事象の成因となり若くは之を支配管掌してゐると考へること。
(3)すべての事象を物質化し、また生態化して考へること。
(4)原因を內的に見ることが少くて、外的に見ることが多いこと。
(5)過程を有機的進展的に見ることが少くて、之に一時的飛躍的な完成を見ることが多いこと。
(6)諸物を生氣的に考へ、而してそれ等に變形及び場所の轉移の極端な自由を認めること。
(7)全部が部分の、部分が全部の性質を共有してゐると考へること。
(8)類同した事象は、類同した性質を有すると考へること。
(9)本來結合してゐたものは、分離後も依然として相互の間に全一的關係を保持すると考へること。
などをその特質としてゐる。

かうした思考樣態が、文化民族のそれと殆んど對蹠的な關係に立つてゐることは、何人も直ちに氣づくところであらう。フィヤーカントが、這般の思考樣態を『神話的思考法』(die mythologische Denkweise) と呼んで、文化人の思考樣態と對立せしめたのも、これがためである。(A. Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker; Kap. 4.) ところでかうした思考樣態は、自然民族に普遍的なものであり、自然民族のあらゆる事象に對する解釋敍述の態度を力強く決定してゐる。彼等は歷史するにも、科學するにも、はた哲學するにも、宗敎するにも、這般の神話的思考法に心的活動の基底を摑まれてゐる。而してかうした思考によつて生れたものは、思考の對象が何であらうと、悉く神話である。

神話がかうした性質のものであるとすれば、神話を含んでゐる文學は、どうしても先づ第一に民族文學の中に求められなくてはならぬし、更に民族文學の中でも、神話的思考を母胎とする部分に限定せられなくてはならぬ。切言すれば、或る文學が神話であるか否かの規準は、解釋せられ若くは敍述せられた事物現象の性質そのもののいかんではなくて、解釋、敍述の基本的動力となつた思考の様態いかんでなくてはならぬ。客觀的には史的事實であり、若くは科學的事實等であるとしても、それが主觀的には民衆の神話的思考に基いて解釋せられ若くは敍述せられてゐるならば、それは當然神話として取扱はれ得るとしなくてはならぬ。（このことは、決して他の方面からの取扱を拒否することを意味しない。）

自分は、神話をかうしたものであるとする考の下に、先に擧げた諸文學を神話學的立場から考察して見たい。これ等の他には、神話を含む國文學が無いといふのではない。『舊事紀』、『倭姫命世記』、『靈異記』、『大三輪神三社鎭座次第』、六國史、鄕土誌、諸家の著述など、神話を含んでゐる文學は決して少くないが、『舊事紀』は、僞作的部分と然らざる部分との區別が今のところ分明でないが故に、その他の文獻は神話を含むことが多くないばかりでなく、限られたる頁數に於て盡く言及することが不可能なるが故に、時々の參照を他にしては、之に觸れないこととし、本論考に於ては、主として記紀、『古語拾遺』、風土記、祝詞、『萬葉集』を考察の對象とする。

二　上代文學の神話學的考察

(A)　古事記及び日本紀の考察

記紀に於ける神話は、空間的・時間的に纏め上げられてゐる。記に於けるそれは一層さうである。かくて文學的には屢〻一種の敍事詩として、他の民族の敍事詩に比擬せられるのを見る。しかし神話學の觀點からすると、這般の比擬は太だ浮淺であり、不當でさへある。

最もよく比擬せられるのは、ホメロスの『イリアス』である。ホメロスは實在した一個人ではない。一の型（タイプ）である。民族傳承を語り繼いだ伶人たちの代表名に他ならぬ。彼が盲目であつたといふ話柄は、わが國に於ける民間藝術の傳承者流布者が屢〻座頭坊主――『ボサマ』であつたといふ事實に照應する。『ホメロス』(homeros)といふ語辭は、『舞踊し吟唱する』ことを意味する。自然民族に於て歌ふことと踊ることとが屢〻結びついてゐるやうに、古代希臘に於ても、舞踊し吟唱する員團があつた。之をホメロイと呼んだ。ホメロスは即ちホメロイの想像的頭目であつた。かくして『イリアス』がホメロスのものであるといふことは、決してホメロスといふ個人の藝術的作品を意味するものではない。多くの吟唱者によつて保存せられてゐるうちに、次第に結集し擴大した民族傳承であることの意に他ならぬ。かくてこの希臘の大敍事詩が個人的藝術（インディヴィヅエレ・クンスト）であるといふ理由の下に『古事記』との比擬を拒むのは謬見である。比擬を不當とする理由は他に存する。

『イリアス』は、時・場所・人物の三者に於てそれぞれ統一（ユニティ）を持つ文學であり、それ自身の構想を持つ文學であつて、神話はその構想の所々に箝入せられたものに過ぎない。（印度の大敍事詩マハーバーラタに於てもさうである。）それは machine として採り入れられたに過ぎない。かくて本來の構想に於ける人物が描き生かされる潑剌鮮明性が大となるにつれて、神話及びその主人公の存在價値が小となつて來る。『敍事詩と浪曼的物語』(W. P. Ker, Epic

and Romance）が道破したやうに、アキレースとプリアムとの會見に於ける兩戰士の性格描寫の鮮かさは、讀者をしてヘルメス神の存在を無視させる。兩者の唇から迸る言葉の魅力は、讀者の心からオリュムポスの神々の姿を抹消させるに充分である。敍事詩に於ては、神話は往々にして詩中の主要人物の精神と諧調すべく變容せしめられる。神話は神話としての內容形式のままで、悉く人間的な物語と調子を合せ得るものではない。それは本格的な構想を規準として試練の苦惱を甞めさせられ、而してその結果として面變りを强ひられるか、若くは犇り役でないとして排拒される。『イリアス』に於て神話が逢着した運命は、正しくこれであつた。そこでは神々及びその物語は、第一義的價値のものとして受取られなかつた。詩に於ける地位から云へば、第二次的なものたるべく變容せられてゐる。

記紀に於ける神話文學は、決してさうではない。それは、時・場所・人物に於けるそれぞれの統一といふ劇的法則の拘制から自由である。時は次第に流れ移り、場所は頻りに轉移し、人物もまたつぎつぎに新たに交替する。そしてここでは、神話は、これを他にした或る文學的構想に犇め込まれたものではなくて、本格的な構成が神話そのものによつて建築せられてゐる。神話は敍事詩としての本來の構圖への部分的寄食者ではない。神話が主役として敍事詩（と云へるなら）を築き上げてゐる。それは人間的活動の介添役を勤めてゐるのではなくて、神そのものの活動の記述によつて本筋を進めて行く。かくて神話は敍事詩たるが故の變容を强ひられたり、拒排を受けたりしてゐない。變容と排拒とは、全く別個の方面――國家及び皇室を中心としての建國的精神の强調の方面から來てゐるだけである。『イリアス』と記紀との間には、少くともこれだけの開きがある。

北歐の敍事詩『エッダ』（Edda）は、神を主にして人の子を從にした神話文學である。その意味に於て、記紀は

『イリアス』に遠ざかつて、『エッダ』に近づいてゐると云へる。しかし『エッダ』は、大觀すれば一種の二元論的な哲學であつて、その主旨とするところは、善惡の二原則によつて宇宙の發生と終局とを說明するに存し、一國家の歷史・運命は思惟の埒外に落ちてゐる。記紀の神話文學はその眼目に於てこれと全く反對である。宇宙の發生の如きは、單に之を擦過するにとどめ、その主力を統治せられるものとしてのわが國土と統治するものとしての尊貴族の祖先との說述に注ぐ。それはわが國家の政治的社會的成立由來——建國精神を明かにせんとする意圖に專ら終始してゐる。『エッダ』と記紀との間には、少くともこれだけの隔りがある。

フィン族の敍事詩『カレワラ』(Kalevala)に於て、記紀はよりよき類同を見出す。しかしこの場合に於ても類同は決して全的ではない。『カレワラ』の神々が多靈教（ポリダイモニズム）の宗教的階層に留るに對して、記紀の神々は多神教（ポリセイズム）のそれに進展して居り、前者の神話が殆んど全く自然神話であるに對して、後者のそれは殆んどすべて人文神話であり、彼に於ける英雄が盡く呪術に長けた庶民出の呪巫であるに對し、是に於けるそれ等は多くは身分ある上層人である。就中兩者に於て對蹠的な相違を示すものは、神統の觀念と家系の觀念との有無でなくてはならぬ。

『カレワラ』に於ける神々の間には、何等の從屬關係が成立してゐない。カストレンが道破したやうに、すべての靈格は各、獨立的な一勢力として、自分自身の世界を支配してゐる。そこには强い個人主義が流れてゐる。(cf. Castren, Föreläsningar i Finks Mitologi) そこにはまた何等の系譜的統制が見出されない。神々は、殆んど親子、兄弟、姉妹等の關係に整序されること無くして併存對立してゐる。之に反して記紀に於ける神々の間には、君主象徵（ヘレンジムボル）及び親父象徵（ファーターージムボル）による支配・血統の觀念が頗る强烈で、それによつてすべての存在態が緊密に關係づけられてゐる。日本

神話は、一の嚴しい神統記である。

更に『カレワラ』に於ける英雄說話は、貴族主義の缺漏をその本質としてゐる。そこに活躍する英雄は一介の漁夫・鍛工・農夫である。ジョン・ガルスワージーの言葉を用ふるなら、彼等は盡く a common-or-garden hero である。(cf. Galsworthy, Speculation) 從つてそこには家系に對する誇矜の念が皆無である。これをわが記紀に於ける家系高調の熱意が烈々として、殆んど一のメーニアに達せんとするに比べるとき、その開きの大きさに瞠目しないものは無いであらう。

自分は、單なる文藝的興味の遊戲として、かうした比論を試みたのではない。記紀の神話文學が他の民族の神話文學に對して持つ特殊な形相を見出したいからであつた。そして如上の比論によつて自分たちが明確に理會し得た事實は、神話に於ける歷史性に對する强靱な民族意識が、わが神話文學の特徵であるといふことである。

マリノウスキィが『原始心理に於ける神話』(B. Malinowski, Myth in Primitive Psychology) に於て道破したやうに、自然民族は、自己の實在社會の始原として一の太初的實在世界を觀じてゐる。そしてその世界は、現在の社會集團の生活・諸活動・運命を決定し、その世界を知ることが、現在の社會に於ける宗教的・制度的・道德的行動の契機を與へ、またこれ等の行動をいかに實現すべきかの指圖を與へると信じてゐる。神話とは、詮ずるところかうした意義と機能とに於ける太初的實在世界の記述に他ならぬ。かくて自然民族にとつては、少くとも主觀的には、神話は歷史性に飽滿したものである。自分たちは、神話を單なる藝術的な心像若くは空想的な荒唐言と誤認しない限り、即ち民衆の實際生活に卽して神話を觀ずる限り、あらゆる自然民族のうちに神話の史實性に對する信仰意識の動きを

見出すことを餘儀なくされる。
這般の信仰意識は、より高級の文化民族にまで生き續ける。しかし文化の進展・心的活動の深化は、一方に於て之を弱め若くは淪滅させる傾向を持つが故に、文化民族に於ける神話の歷史性の信仰には、著しい民族差が生ずる。而して當面の問題であるわが國上代の社會人は、這般の信仰を强烈な程度に於て持ち續けた。記紀に於て（『古語拾遺』に於ても）自分たちは、神話の歷史性に對する上代人の特殊意識を强く感ぜしめられる。客觀的に見れば、わが神話組織は、歷史性の上に濃淡の差がある。素戔嗚尊の（高天原からの）出雲降りを界線として、それ以前は史實的要素が稀少であり、それ以後は之に豐富であるといふ差別を見出すのであるが、上代人には、這般の差別相が意識せられなかつた。彼等にとつては、すべての神話が連續した史實の展開であり、一の嚴たる事實として、社會生活に於けるあらゆる事象――祭儀・制度・慣習・信仰などの合宜性の有無を決定し、彼等の生活行動の方向や樣式を指導する實際的法則若くは規準であつた。記紀に於ける諸〻の氏族の祖先の名と血緣との擧示に異常な熱意の籠つてゐる事實、天岩戸開きや天孫降臨のやうな特に重大な事象に於ける關與者のなかに、自己氏族の祖先の名が見えてゐるか否かに著しく神經質であつた事實などは、悉く上代人が現代日本人とは太だ異つた關心と情感とを以て神話に對してゐたことを有力に證示する。祖先名の根氣のいい列擧の如き、現代人の眼からすると、敍事詩としての神話文學に於ける形態美・建築美の汚損者であり、蕪雜と退屈との恐るべき放射體である。しかし上代人にとつては、それは大きな關心事であつた。彼等にとつてはそれが有力な一種の身分證明であつたからである。齋部廣成の對神話の心的態度は、明かに上代人のそれの代言であり個的表現である。廣成が舊說を錄して敢て『畜憤を攄べむと欲し』たのは、國史家牒

の述ぶるところに、猶『遺るところ』があつたからであると自稱してゐるが、苟も『古語拾遺』を心讀した程の者なら、その『遺るところ』が單なる『遺るところ』でなくて、忌部氏（齋部氏）の血統を重く見た神話が擧げ漏されてゐるといふ條件附きの『遺るところ』であることに氣がつくであらう。上代人の神話の歴史性の强い意識は、到底かうした意味の『遺るところ』を遺るが儘に放下して置くに耐へなかつたのである。更にまた伊勢大神宮の幣帛使が、天平寳字以來中臣氏の獨專するところとなつたのを憤慨した忌部氏が、大同元年に中臣氏と諍論を起して朝廷に訴へ出た時、朝廷の裁斷の據りどころとなつたものが『日本紀』神代卷の神話と神祇令とであつたといふ事實、（『續日本紀』、『日本後紀』參照）內膳司奉膳に預る家門としての高橋氏と安曇氏とが、奉膳の前後を爭うた時、裁決の重要資料となつたのが『日本紀』六雁の說話であつたといふ事實（『類聚國史』、『本朝月令』所引高橋氏文參照）なども、みな同一方向を指してゐる。

記紀の神話文學は、尊貴族を含めての諸家の舊辭の纏め上げてあることによつて空間的に、而してそれ等の舊辭が永い間の口頭傳承――いろんな意味に於て變形し擴大し易い口頭傳承の基底の上に立つてゐることによつて時間的に、この文學を冥々の裡に著しく異質結集的ならしめた。固よりこの文學は、先に言つたやうに、單元的な精神によつて貫かれてはゐる。そしてまたその單元的な精神が、複雜多樣な異質的信仰・觀念・思想に或る程度に均齊な動向と色調とを與へ、それによつて或は消極的に自己の意圖するところを阻抑せざらしめ、或は積極的に自己の欲念するところを高調させてはゐる。しかしそれだからと云つて、這般の異質物の混在を見遁したなら、記紀に於ける神話文學の

空間的な動きと時間的な動きとは把握されないであらう。自分たちは、この神話文學を靜的にのみ眺めてはならぬ。必ずや縱の關係及び横の關係に於てその動的な形相を摑まねばならぬ。

異質的な信仰・觀念・思想は、多くの發生因を持つてゐる。しかしその主要なものを擧げるなら、先づ第一に、時(タイム)の關係に因する內容の異質抱合がある。生産形態の發達段階に即して云へば、狩獵漁撈の經濟文化が迫出した神話と農耕經濟文化が生起させた神話とが重なり合つてゐる。山住みをしたものの胸に湧き出した神話と沿海生活をしたものの心を母胎とする神話とが混在してゐる。社會制度の推遷に即して云へば、母系制を背景とする神話が父系制を內容構成の決定因とした神話と相交つてゐる。末子相續制時代の神話と長子相續制時代の神話とが握手してゐる。呪術・宗教の信仰の變移に即して云へば、身を潔めることによつて福祉を迎へるといふ觀念を主とした吉事祓と身を潔めることによつて災禍を除き得るといふ觀念を中心にした凶事祓とが同架してゐる。全く名を持たぬ・若くは單に土地の名によつて假稱せられた家々の死靈や、單に小地域に於てその民衆と食養過程とを支配した女性的靈威の崇拜が、固有な名によつて明確に區別づけられ職能づけられた神々の崇拜と混在してゐる。大地的宗教 (terrestrial religion) と天界的宗教 (celestial religion) とが並存してゐる。神祕的な勢能としての『ち』の觀念を母胎とした神話と、靈魂若くは精靈としての『たま』の觀念を酵素とした神話と、人態的な靈格としての『かみ』の觀念を基底とした神話とが、平面的に相竝び若くは立體的に相重つてゐる。而して基礎的な三つの宗教表象的階層としての『ち』・『たま』・『かみ』がまた各、自己のうちに若干の小段階を包有することによつて、神話の性質や形相をより複雜多樣ならしめてゐる。血、乳、鉤(ち)などに於て自分たちは『ち』の觀念の或る一つの形相を見出し、たち、みづち、をろち、いかづち

などに於て該觀念の他の一つの形相を認め、更にくのち、てなづち、あしなづちなどに於て前二者と表象を異にした第三の形相に接する。『たま』及び『かみ』の觀念がより多くの發達段階を有し、而してそれ等の一つ一つが神話の主人公として表象せられてゐることは、人のよく知るところであらう。この事實は、『たま』や『かみ』が一方に於てそれ自身の發展による觀念內容の分化・複雜化を持つたと同時に、他方に於て『たま』はおのれのうちに『ち』が持つ多くの觀念を包攝し、『かみ』は更に『ち』及び『たま』が持つ樣々の觀念を自體に吸收したことからの自然の歸趨でなくてはならぬ。

記紀の神話文學は、更に他の原因によつてその形態及び內容を雜糅的（ハイブリッド）にされてゐる。その原因とは、民族のいかんによつて異質的になつてゐた神話の抱合である。

記紀の神話系體は、大觀すると三段になつてゐる。天地開闢から素戔嗚尊の高天原追放までが第一段であり、尊の出雲降りから大國主神の國土經營までが第二段であり、天孫降臨以下が第三段である。第一段及び第三段は高天原系神話が主體となつて居り、第二段は出雲系神話が本體となつて居る。卽ち高天原系神話組織は、介在的分子としての出雲系神話によつてその構成を中斷せられてゐる。

この事實は、高天原系民族がその神話組織の中に出雲系民族のそれを攝取すべく餘儀なくされたことを語る。神話現象としての妥協過程の生起である。兩民族の人的數量の比例は明かでないが、文化の質及び政治的社會的勢力に於て略〻匹儔の間にあつたこと、種々の考古學的及び文獻學的事實の證示するところである。然らばこれ等の民族が有した神話組織に於ける交渉が、一による他の全的淪滅に終らずして、一種の妥協過程を採つたのは、實に自然の歸趨

でなくてはならぬ。而して妥協過程は、常則として雙方の正しき形・本然の姿に於ける或る程度の歪曲を意味する。高天原系神話組織は出雲系のそれと妥協することによつて、啻にその內容を異質的雜糅的ならしめたばかりでなく、猶またおのれの形を歪め、同時に對者の形をも歪めた。

　神話は神の存在を豫定して成立するものである以上、神話に於ける妥協は屢、神に於ける妥協である。而して這般の妥協の最も普通な形式は、異質的な神話組織に於ける神々の間の血緣設定である。出雲系神話は素戔嗚尊（スサノヲ）を主祖として構成せられたが故に、高天原系神話は、おのれの主祖である天照大神と素戔嗚尊とを共に諾冉二神の子とすることによつて、二つの異質的な神話系體を結びつけた。しかも神話的妥協に於て、高天原系民族が主位に立つたが故に、二神の間に若干の價値差を想定せずにはゐられなかつた。且つまた素戔嗚尊は、出雲系神話にあつては、造化神・祖先神として偉大な靈格であつた。この神をかうした資格に於て高天原系神話に誘導することは、諾冉二神及び天照大神との重複となる。かくてこの不運な出雲系神話の大立者は、一面に於ては造化神・祖先神としての職能を剝奪せられ、他面に於ては暴戾な英雄兒の表象を賦與せられて、高天原系神話に迎へられねばならなかつた。

　しかしこの神を高天原系神話中の一人物に變容させても、出雲系神話群は依然として存在する。高天原系民族はこれをどうにか始末しなくてはならぬ。高天原からの素戔嗚尊の追放は、かうした神話群を始末するための——高木敏雄氏の言葉を以てすれば、『高天原神話の序幕を切上げて、新に出雲神話の中幕を始めるための』——（『日本神話傳說の研究』）一個の機械的手段であり、而して追放されるためにはそれだけの動機がなくてはならぬといふ心持が、この神の高天原に於ける種々の暴行の案出となつた。

出雲系神話の歪みは之だけではない。大已貴神（大國主命）を主とし少彦名神を副とする開國神話も、妥協過程を通してその本來の面目を扭歪せられた。『日本紀』はその本文に於て大已貴神に關する神話を全く抹削し、僅に「一書曰」の中にその片影を閃かすに止つた。『古事記』は、量的には、敍事詩としての構造的均衡を危くする程度にこの神を中心とする神話を採擇してゐるが、しかし開國者としての面目そのものは、痛ましい程これを低調化し稀薄化した。少彦名神の神話も同一の運命に陷つた。この神は大物主神の double であり、而して大物主神は大國主命の遊離魂であるが故に、少彦名命も亦さうした存在態でなくてはならぬ。この神が蛾の皮を全剝ぎにして衣にし蘿摩の船に乘る小人であつたこと、（記紀）國土經營の業がなつた時粟の穗に彈かれて常世國に去つたことは、（『釋日本紀』所引『伯耆國風土記』）共にこの神が一の靈魂であつたことを示唆する。なぜなら靈魂は多くの民族によつて小人の姿をなしてゐると信ぜられ、（このことにつきては、拙著『民俗學論考』を參照ありたし）常世國も、古代日本民族の『妣の國』意識の產物として、靈魂の故土と考へられたからである。然るに『日本紀』一書は之を高皇產靈神の子となし、同神の指間から漏れて高天原から出雲の地に墮ち來つたと說いてゐる。かくして少彦名神は、出雲系民族に殊に著しかつた水平的表象式の靈界の存在態から、高天原系民族に特に著しかつた垂直的表象式の靈界の存在態に變容した。

しかし妥協による神話組織の部分的な歪曲若くは崩壞は、出雲系神話の上にのみ起つたのではない。高天原系のそれの上にも生じた現象である。

(1)素戔嗚尊を天照大神・月讀命の同胞として、三神分治の觀想を立てたものの、尊は元來借物であるため、この神の支配する領域の觀念圖像が太だ明確を缺き、『海原』、『天下』、『根國』などと動搖し切つてゐる。

(2)この神と月讀命との關係が曖昧で、二者は別神であるか同一神であるかの見當がつかなくなつた。

(3)英雄神はその子孫として祭祀神を有しないのが通則であるのに、出雲系神話に於て造化神であつた素戔嗚尊を、單なる英雄神として高天原系神話に誘導したため、英雄神としてのこの神の子に祭祀神大年神(オホトシ)があつたり、また大年神の裔に多くの祭祀神が現れたりする矛盾を生じた。

(4)大八洲が諾冉二神によつて生み成されたものであると同時に、大國主神によつて國造りされたといふ、不調和な觀想が出來上つた。(かくて『大三輪神社鎭座次第』は、高天原系の國土創生觀と出雲系の開國觀とを、時(タイム)の關係によつて結合することによつて、這般の不調和を撥無しようと試みてゐる。)

(5)高天原から降つた少彥名神が常世國に還つて行くといふ矛盾を生じた。

如き、その若干の例證に過ぎぬ。

記紀の神話文學を異質抱合的ならしめた原因としては、この他に海のかなたの異民族の風習・信仰等の輸入、外國說話の大八洲への漂泊などがある。しかしこれ等につきては、あとで委しく考察することにする。

神話群は始めから一の組織に纏め上げられてゐるものではない。極端なものの言ひ方が許されるなら、原初的には、すべてが獨立した個的神話であつた。記紀に於て見るところの神話組織も、その意味に於て多くの個的神話の後代的結集である筈である。しかし理論の拘制を離れて、實際的な立場から眺めると、記紀に於ける神話を解きほぐして、各〻の神話がすべて他との關係から全く自由なものである狀態に還元することは、啻に不可能であるばかりでなく、

猶また實情を裏切ることになる。誰でも知つてゐるやうに、この神話組織は高天原系神話群を主體として成立してゐるが、その高天原系神話群を解きほぐして到達し得る最も原初的な形態は、自分の考ふるところでは、決してすべての神話が相互に無關係である絶對的孤立の狀態ではなくて、若干少數の神話によつて單一な觀想を表現してゐる比較的孤立の狀態である。正面から云へば、『治むべき運命』を持つた神の子が、神の命によつて高天原から『治めらるべき運命』を持つた國土に降臨することを說くだけの神話的成素が還元の窮極點で、それ以上に個々に分解することは、理論的若くは大膽過ぎる假說としてだけ許されるのみと思ふ。それたら日本神話は、いかなる過程の下に、這般の（比較的）原初形態から記紀に於ける系體にまで成長したであらうか。再び自分の考ふるところに卽して云へば、

(1)それは根本的觀想そのものの變改若くは繼ぎ足しによつてではない

(2)根本的觀想を生かしつづけて、樣々の神話をそれに適應する姿に於て吸收することによつてである。

それなら記紀に於ける最後の神話組織を築き上げるべく吸收せられた神話的素材は、那邊から來たであらうか。

ウーゼネルは、『イリアス』、『オデュセイア』の本原的な構成資材を、家々に於ける火爐中心の祭儀に謳はれた祖靈、氏族靈の讃語(たたへごと)に見出した。(H. Usener; Göttern amen) 記紀の神話文學も、その根原的素材の多くを、古代日本の社會生活單位としての氏族の傳承に負うてゐるらしい。

祖神の祭祀を共同にし、且つ氏上(ウヂノカミ)が世襲的な司靈者として氏神の憑依(よりまし)によつて成員の生活規範を保持した宗教團體としての氏族は、各〻おのれ自身の神話を有したであらう。ところで一定の社會集團に於ける宗教心理が潑剌强盛なるためには、

(1)生活團體が相當の大きさと複雜性とを有すること。
(2)生活團體が相當の獨自的特質を有すること。
(3)生活團體の各成員の關心が緊密に一致すること。

などを必須條件とする。而して家族生活は、生活の集團的な大きさと複雜性とに缺くるところがあり、胞族・部族の生活は、成員の關心の緊密性に缺くるところがある。是等の條件を比較的によく充足させるものは、氏族生活でなくてはならぬ。この意味に於て氏族團體は、いづれの民族にあつても、而して當然我が國に於ても、多樣な宗教的實修や神話を產み出す最好の母胎であつた。記紀に纏め上げられた神話文學の個的礎石となつたものは、實にそれ等の傳承に他ならぬ。これが氏族神話の我が神話文學への寄與の第一であつた。しかし氏族生活にも弛緩期・崩壞期が來た。そして他の社會組織が生起した。この文化事象は、當然氏族團體が有してゐた樣々の宗教的及び神話的な觀念・表象・實修をしてより大きな社會生活の宗教・神話におのれを習合せしめ擴大せしめた。呪術宗教的な勢能としての呪物であり、且つさうした意味に於て、死靈の崇拜と深い交渉を持つた玉・劍・鏡に對する個々の氏族の崇重が、大和民族に共通な崇拜の對象——三種の神器にまで凝結擴充したところに、個々の氏族の祖神がより大きな社會集團としての部族若くは民族によつて共同的に崇祀せられる靈格となつたところに、はた個々の氏族の、他の地域への移動及び他の氏族との爭鬪を說く神話が、天孫系民族のより大きな神話組織に現る移住・征服の物語の成素若くは規準となつたところに、自分たちは、さうした氏族團體の宗教・神話の、記紀神話への展開を跡づけることが出來る。これが氏族神話の我が神話文學への寄與の第二である。

記紀の神話文學の纒め上げは、更にまたその過程の一として、多くの民間說話を攝取したらしい。統一原理に貫かれた大本的な神話圏とは本原的には何等の關係を持たなかつた素樸な民間傳承に目をつけては、之を物語の主流の所所に採擇し箝入したらしい。さうした採擇は、時には無意識的過程であり、時には意識的過程であつたらしいが、その何れにあつても、

(1)民間說話は、それ自體に於て完了した形態を持つこと。
(2)民間說話の中核をなす觀想は、高級な神話のそれに比して、より素樸野拙であること。
(3)民間說話は、多くの民族の間にその類話を持つ傾向が强きこと。
(4)民間說話が箝入せられた部分は、往々にして天衣無縫的な渾成を缺き、そこに何等かの形式上若くは觀念上の間隙を露呈し易きこと。

などの事實に細心の注意を拂ふ時、這般の說話を檢出することも、或る程度までは可能である。諾冉二神の性交を說く部分の如き、本來は國生み神話の有機的成素ではなくて、『人類はいかにして性交を知るに至つたか』の問題への答案として、それ自身で纒りのついた民間的推原說話であつたであらう。這般の說話が多くの民族に於て獨立した物語として見出されるといふ外的な事實、並びに諾冉二神が鶺鴒から性交の道を學んだことを說く『日本紀』一書の類話が濃厚に民間說話的形貌を帶びてゐるといふ內的な事實に徴する時、かうした推斷は强ち無理ではないであらう。月讀尊が保食神(ウケモチ)を殺した行爲を憎んで、天照大神が彼を見ることを欲しないと言はれ、爾來日月神は顏を合はすることがなくなつたとする神話は、一個の自然現象の說明であり、天宇受賣命(アマノウズメノミコト)が海魚を集めて天神の御子に奉仕するや否や

を尋ねた時、海鼠が獨り默して答へなかつたので、その口を裂され、爾來海鼠の口が裂けてゐるといふ神話は、一個の動物形態の説明であり、共に本體的神話への民間説話の混入と考ふべきである。猿田彦神が伊勢の阿坂にゐる時、ひらぶ貝に手を咋合せられて海潮に溺れたといふ説話の如き、それ自らの內容から云つても、その前後の物語の筋との關係から見ても、確かに一個獨立の民間説話であつたらしい。素戔嗚尊若くは月夜見尊に殺された食物神の體に樣樣の物實が生つたとなす神話の如きも、殺した者・殺された者の名が記紀に於て異つてゐる事實、この事件の發生の時期が記にあつては素戔嗚尊の高天原追放後とせられ、紀にあつては同神の高天原訪問前とせられてゐる事實、『日本紀』本文（『古語拾遺』にも）に見えてゐないといふ事實が、この物語と大本的神話との關係の後代的であつた事を示唆する。その原形は恐らく『日本紀』一書に見える稚產靈神の物語に近い內容を持つた民間説話であつたらう。瓊々杵尊、石長姫、木花之開耶姫を中心として、尊貴族の壽命が短くなつた原因を説く説話の本然の姿も、一個獨立の民間説話であつたらしい。『日本紀』本文に於て尊の妃となつたのが鹿葦津姫一人である事實や、『日本紀』一書に壽命の短くなつたのは青人草すべてであるとしてゐる事實が、この推定を裏書する。恐らく原形は、二人の女性によつて岩と花とを表示させ、人の子がその何れを採るかによつて壽齡の長短を決定するにあつたこと、猶ポソの土族の『死の起原を説く神話』に於ける石とバナナとの如くであつたらう。八千矛神が高志の沼河比賣と應酬した長い歌物語の如きも、本來は大國主命と關係のない獨立的な説話——材を民間に採つた、歌舞用の歌物語であつたらしい。因幡の兎を救ひ八上比賣を獲ることを説く段に於て大穴牟遲神と呼び來られた主人公の名が、それにつづく歌物語に於て、突如として八千矛神と稱せられる奇異なる事實は、後者が前者とは異つた材料から採擇せられたことを暗示する。

（『早稲田文學』栗谷進氏の論考參照）

記紀の神話文學に吸收せられた素材として、この他に海のかなたから入り込んで來た若干の遊離說話があり、また非高天原系の神話群がある。前者については、後に之を考察すべく、後者については、旣に考察を終つた。

(B)　古語拾遺の考察

『古語拾遺』は、或る意味で毛色の變つた文獻である。そして神話學の立場から見ても、記紀に動いてゐない或るものが鮮かに流れ瑩つてゐる。

この文學の成立因が、祭祀に關する忌部氏（齋部氏）の地位の輕視に對する憤慷であり、從つてこの氏族に傳承せられた諸說話を提示して、正史の闕漏を補ひ、併せて自己氏族の宗教的重要性を力說するに努めたといふことは、何人もよく知るところである。そして神話學的角度から眺めての『古語拾遺』の神話の特殊相も、殆んどすべてそこに母胎を持ち、若くはそこを樞軸として輻湊してゐる。

この文學は、その成立事情からの當然の結果として、含んでゐるところの神話群に於て、記紀の語るところと重複し若くは照應した部分と、記紀に見ることを得ない獨自の部分とを持つてゐる。

前者に於て自分たちの注意を牽く點は、『古語拾遺』の神話が、『古事記』の神話に對して持つた重複照應の關係と、『日本紀』の神話に對して示すそれとの間に、著しい懸隔が存してゐるといふ事實である。全體として觀ずるとき、『古語拾遺』は、『古事記』に背いて『日本紀』に即してゐるといふ強い印象を享ける。池邊眞榛が『古語拾遺新註』

二之卷に於て、

『此ノ書の體裁大旨紀の傳說を旨として（本傳また一書の說をも取ッ交へて擧られたり）それに拾遺の說を挾み入られたり。』

となした言說は首背していい。冒頭に於ける諾冉二神の國生みの記述が既にさうである。『生ニ大八洲國及山川草木ニ』の如き、『日本紀』の言辭その儘である。日月神の生誕に關しても、之を國生みの末に置く紀に味方して、伊弉諾尊の黃泉の穢れの潔齋からの一產果とする記に離れてゐる。その他素戔嗚尊が天照大神に面接すべく高天原に上る時櫛明玉命が之に八坂瓊之曲玉を奉る點、大已貴神を素戔嗚尊の子として六世ノ孫としなかつた點、天孫降臨の際の神勅に『宜下以ニ吾高天原所御齋庭之穗一亦當上御ニ於吾兒一矣』が含まれてゐる點、同神勅によつて大物主神が八十萬神を率ゐて永く天孫を奉護することになつたとする點など、みな記の沈默するところであつて、而して『古語拾遺』が紀に同じて語るところである。

然らば『古語拾遺』は何故に記に背いて紀に同じたであらうか。その理由を適確に指斥することは殆んど不可能であらう（池邊眞榛の『古語拾遺新註』、栗田寛の『古語拾遺講義稜威男健』みな沈默を守つてゐる）もし自分に大膽な推測が許されるならば、

(1)忌部氏の祖太玉命は、記に於てよりも、寧ろ紀に於てより重要性を認められてゐる事實が、忌部氏をして紀により多くの親しみを持たせたであらう。

(2)記が諸家の舊辭の獨斷的融合であるに反して、紀の引用した諸種の異傳が、紀以前の古文獻のより忠實な原形保留をなしてゐるといふ事實が、忌部氏をして紀により強く凭れかからしめたであらう。

(3)忌部氏が大同元年に宗教的儀禮に關して中臣氏と論爭をなしたとき、朝廷は『古事記』の傳承を棄て、『日本紀』の本文（及び神祇令）によつて裁斷されたことが、忌部氏をして紀により強く信頼せしめたであらう。（この裁斷の翌々年に『古語拾遺』が成つた）

(4)紀が勅選史の模範として、朝廷で屢〻講述されたのは、『古語拾遺』の成つた年から遡ること數年に過ぎぬ。（大同三年に『古語拾遺』成り、而して弘仁中に多人長の『日本紀』講讀があつてゐる）従つて『日本紀』尊重の風は、『古語拾遺』出現以前から存したとしなくてはならぬ。この事實が亦忌部氏をして紀をより多く重んぜしめたであらう。

と考へたい。

しかし神話學から見てより大きな價値を認容すべき特異點は、『古語拾遺』が記紀に全く見えない若干の説話を含んでゐるといふ事實でなくてはならぬ。天地剖判の初め天中に生りました天御中主神に高皇産靈神、津速産靈神、神皇産靈神の三男がありとし、更にこの三男の裔を擧示した神話、天照大神が天岩戸に籠りました時、石凝姥神が日像の鏡を鑄て、始めに失敗し二度目に成功したことを説く神話、天照大神が天岩戸から出でました時、

上天初晴。衆俱相見。面皆明白。伸手歌舞。相與稱曰。阿波禮。阿那於茂志呂。阿那多能志。阿那佐夜憩。飫憩。

とある神話、天孫に授けられた寶器を鏡劍の二種とする神話、海神の女豐玉姫が彦瀲尊を産むべく海濱に産屋を立てた時、掃守連の遠祖天忍人命がこれに陪侍して、箒で蟹を掃ひ鋪設を掌つたので、それが職となつて蟹守といふ、今の世掃守といふはこの詞の轉れる也とたす神話、大地主神が田をつくる日田人に牛宍を喫はしめたため、御歳神の怒に觸れて蝗に苗葉を損はれ、白色の猪・馬・鷄を獻じてその怒を解き、男莖形などの呪術を敎へられて苗葉を活き還

らせたとなす神話の如き、悉く記紀の知らざるところで、『古語拾遺』の獨擅場である。

神話學的觀點からすれば、『古語拾遺』の生れた動機はさして問題ではない。動機のいかんに拘らず、かうした神話が文獻にのぼつた事實そのものが大切である。『古語拾遺』は、國文學的には一の獨立した文學であり得るであらうが、神話學的には一の補成に過ぎない。この文獻の價値は、一にかかつてその補成的要素の重要性の大小にある。

補成的要素は、二つの種類に分つことが出來る。皇室關係の傳承がその一であり、祭祀的儀禮に關する傳承がその二である。忌部氏は、皇室關係の『まつり』及び『まつりごと』に關する故實・實修そのもの、並びにそれ等に關する傳承に通じた氏族の一であつた。同時に最も由緒の古い氏族であり、從つて他の尊貴な氏族と同じやうに、自己氏族に特有な傳承を保有してゐた筈である。かくて『古語拾遺』に於ける補成的要素にして皇室關係の傳承及び祭儀的傳承から成立してゐる以上、單にそれ等が記紀に見えないといふ理由だけでは、その眞僞を疑はれてはならぬ。それ等の傳承が、民衆の神話的思考及び風習信仰等の試練に耐ゆるだけの純眞性や合宜性を有するか否かが、また問題とさるべきである。石凝姥命が日像の鏡を鑄た時初めに失敗して二度目に成功したとなす神話の如き、よしや記紀には見えなくても、それだけで作爲僞傳となすことは、民間心理に對する認識不足である。かうした觀想は、多くの民族に共有せられるところである。ヘブライ民族は、エホバが土でアダムを造り、その肋骨でイヴを造つて、女をして男に順はしめたといふ傳承を持つと共に、ニホバがアダムとエル・カリネーとを同じく土で造つたため、女が男に順ふことを拒んだので、神は失敗を悟つて二度目にアダムの肋骨から女人（イヴ）を造り直したといふ傳承を持つてゐる。(Old Testament, Genesis; J. F. Hanauer, Folk-lore of the Holy Land 參照) エスキモー人の神話は、神が土

を捏ねて人間を造つたとき、初めのは日蔭に置いたため出來損じとなり、改めて造つたのを陽光に曝して滿足したと說いてゐる。(E. Reclus, Primitive Folk 參照) その他寶槌・寶劍等を造る時、最初に失敗して二度目若くは三度目に成功したことを說く說話は、北歐・獨逸・英國その他に廣く見出される。いな記紀そのものさへ、諾冉二神が天柱めぐりで初めに失敗し二度目に成功したといふ說話的契機(モーチフ)の實例を呈示してゐるではないか。蓋しかくの如き契機は、低い文化階層にある民族の日常生活に於ける自己直接經驗の說話への誘導に他ならぬ。かくて『古語拾遺』に於ける石凝姥命鑄鏡の說話は、正しく實際の民間心理に有力な裏づけを持つてゐるとしなくてはならぬ。天孫の授かつた寶器が三種でなくて二種であつたといふ傳承の如きも、有力な援助を持つてゐる。『大殿祭』祝詞に『天津璽乃劍鏡』とあり、『神祇令』に『忌部上ニ神璽之鏡劍ニ』と見え、その義解に『此ハ卽チ以ニ鏡劍ニ稱レ璽』とある如きこれである。更に豐玉姫に絡る掃守の推原的な說明神話の如き、推原法そのものは民間語原論的で、敢て當つてゐるとは云へないが、說話としては實際の民俗の基礎の上に立つてゐるらしい。わが國の民俗が産兒と蟹との間に密接な關係を認めたことは、貴人の産衣を『かにとり』(『和訓栞』)と云ひ、かにとり草が生兒の祝儀に用ひられ(『俚諺集覽』)、松竹梅鶴龜の衣紋を『かにとり形』と呼び(『御産部類記』)、龜鳥の模樣を『かにとり』と訓ませる事實(『運歩集』)などから推知され得る。(池邊眞榛『古語拾遺新註』參照) 中山太郎氏が指摘されたやうに、彥瀲尊出産の神話に蟹が誘導せられてゐるのも、恐らく偶然ではあるまい。琉球で今日も行はれる呪術的實修——出産の折に蟹を這はせる民俗(伊波普猷氏『古琉球』、『郷土研究』第二卷第十號)が古く內地にも存してゐた事實の反映で、そしてその意味は、本來は蟹(かに)と關係したよりは、蟹が甲を脫いで生命を更新するとなした信仰に基いて、生兒の長壽をことほぐ一種の類似呪術であつたらう。豐玉姫の産室を鵜の羽で葺いたと

いふことが、『日本紀纂疏』の云ふやうに祝ニ其易レ産一之義から起つた一種の呪術的實修とすれば、蟹の出現も這般の意義を持つたとしなくてはなるまい。（中山太郎氏『日本民俗學』風俗篇）

かくて自分は、宣長に同じて、記紀に見えない『古語拾遺』獨特の神話に大きな價値を認める。しかし這般の補成的要素が悉く作爲以上のものであると斷ずるのは、全部を純眞なものとすると同じ程度に、認識の不足を暴露するであらう。特殊階級若くは特殊氏族は、その特殊性に基づく欲求に支配せられて、古傳承の一部――彼等自身と特別な交渉を有する部分に對して異常に强烈な關心を感ずる。神話は或る意味に於て過去の世界に生起したとされる事象の事實性及び合宜性の證劵であると信ぜられた。それ故特殊階級若くは特殊氏族は、一般民衆若くは一般氏族から區別せられたものとしての自分たちの觀念信仰地位職能等と神話との間の再調整への熱意を持つ。這般の再調整は、主たる流として二つの方向を採る。一は特殊的階級若くは氏族に固有なものを中軸とする神話の改變であり、他はそれ等の鮮明化に都合のいい部分の强調並びにこれに都合の惡い部分の默殺である。忌部氏は特殊の職能を持つた氏族の重要な一つであつたが故に、かうした意味の神話の變改を行つたと推してもよからう。そして自己氏族の地位職能の輕視に對する憤懣が、さうした變改に强い鞭撻を與へたであらう。

自分たちは『古語拾遺』の中に、さうした再調整を跡づけることが出來る。再調整は二つの樣態に分れてゐる。

(1)或る具體的な事象を因子とするもの。

(2)單に心的欲求を因子とするもの。

がこれである。

大宮賣神の神話は、第一の樣態に屬する再調整の一例證である。『古語拾遺』によれば、天照大神が天岩戸から出でましたとき、

天手力雄神引啓其扉。遷坐新殿。則天兒屋命太玉命以日御綱廻懸其殿。令大宮賣神侍於御前。令豐磐間戸命櫛磐間戸命二神守衞殿門。

といふ。かくて『古語拾遺』に於ては、大宮賣神が太だ重要な職能を與へられてゐるが、記紀には、天岩戸の段に顔を出さぬばかりでなく、全書を通してその名すら現れてゐない。然るに『大殿祭』祝詞を見ると、天皇と同殿にあつて出入の者を選び知らし、邪神の心を和げ、天皇の朝夕の御膳に仕ふる伴緒を『手のまがひ足のまがひ』から救護する神大宮賣命としてまた姿を見せてゐる。この祝詞は忌部氏專用のものであり、而して『古語拾遺』も忌部氏に固有の傳承から成つてゐる。そして『古語拾遺』によれば、この神は忌部氏の遠祖太玉命の奇靈に生れませるものとある。

これ等の事實は、

(1)大宮賣神が忌部氏に特別の關係を有する靈格であること。

(2)この神を天宇受賣命とたす說(『古史傳』)、豐受姫命となす說(『祝詞講義』)は當らぬこと。

(3)この神が天岩戸神話に現れるに至つた過程には、忌部氏の手が動いてゐること。

を示す。上古にあつては、內侍ノ官は宮女、大宮女の名の下に天皇に侍つて諸事の圓滑な運行を計つたばかりでなく、一種の司靈者として奉仕したこと、猶神社に於ける女巫の如くであつた。さうした女性が靈格化したところに——這般の女性の靈格化は、上代の日本宗教に於ける一の重要なる動向であつた。『古事記』に於ける伊豆能賣神の如きは

その一である。伊豆能賣は齋女(イツノメ)に他ならぬ――丹波國丹波郡大宮賣神、武藏國埼玉郡宮目神、造酒司坐大宮賣神があり(『神名帳』)、宮咩祭(ミヤノメノマツリ)があり(『伊呂波字類抄』、『執政所抄』・『政事要略』)、這般の女性の靈格化の過程を暗示するものとして、『姓氏錄』に於ける、

磯城瑞籬宮御宇天皇御世。天下有災。因遣吉足日命令齋祭大物主神。災異即止。天皇詔曰。消天下災百姓得福。自今以後可爲宮能賣神。仍賜姓宮能賣公。

といふ傳承があり、而してさうした靈格自身の偉大化の一作用、若くは該靈格の奉持者たる氏族の或る時代に於ける勢力の一作用として、この神の神祇官八神への參加があつた。この神が天岩戶神話に重要な一役をふられるやうになつたのも、人間としての大宮女が靈格としての大宮賣神へ昇華せられた現象を要因とする一產物であらう。忌部氏の職掌は、忌部氏族と大宮女との關係が特に密接であつたことを思はせるに充分である。大宮賣神が、忌部氏の專ら管掌した大殿祭に配祭された神であるところから推せば、この神は、宮殿の守護者として特に宮中に鎭祭せられてゐたであらう。記紀に見えない此の神が『古語拾遺』に於てのみ天照大神の內侍官としての地位に据ゑられた謎を解く鍵は、かくて大宮女の靈格化といふ實際の具體的事象を主因とし、忌部氏の自家顯揚の欲求を副因とした、神話の再調整でなくてはならぬ。

第二の樣態に屬する再調整の一例證としては、自分たちは、天兒屋命・太玉命・天鈿女命の三神が、この國土に降る天孫に配侍されたとなす說話を擧げることが出來る。記も紀も配侍神を五柱であつたとなしてゐるに反し、『古語拾遺』のみはその中の石凝姥命・玉祖命を省いて三神となしてゐる。何故にかうした異說が生じたかの說明としては、

省かれた二神は『實は齋部部中の神に坐が故』(『古語拾遺新註』)といふ見方や、二神は太玉命の率ゐる諸部神のうちである故(『日本書紀通釋』)といふ見方など、みな文獻的事實を無視してゐる。要は、忌部氏自體が呪術宗教的實修を掌る氏族であつたところから、さうした職能神たる三柱だけを特に前景に浮き出させて、それによつて自家をより強く光榮づけんとする心的欲求からの作爲と觀ずべきであらう。

(C)　風土記の考察

風土記が、和銅六年の元明帝の詔『制。畿內七道諸國。郡鄕著二好字一。其郡內所レ生。……具錄二色目一。及土地沃塉。山川原野。名號所レ由。又古老相傳舊聞異事。載二于史籍一言上。』への文獻的反應である以上、そこに採錄せられた神話は、當然風土誌的に取扱はれてゐることを特色としなくてはならなかつた。固より說話の表現形式に關しては、國國の風土記に於て可なりの多樣性を露呈してゐる。『出雲國風土記』に於ける漢文脈への國文脈の混融、『常陸國風土記』に於ける漢文體の比較的な整成と優勢、『備後國風土記』に於ける宣命體の介在、『攝津國風土記』に於ける會話文への宣命體の誘導の如き、これである。しかし說話の內容性質に卽して觀ると、すべての風土記を通じて、著しい齊一性が保持せられてゐる。

風土記に現る神話は、大部分が神話學に謂ふところの『地方神話』(local myths)である。或る方所に決定せられ、從つて該方所を離れては、その意義と生命とを喪ふ物語から成立つてゐる。更にまたそれ等の少なからぬ部分が、『マテリアル・ミス』(material myths)であるよりは、むしろ『ヴァーバル・ミス』(verbal myths)である。言語

が觀念・想像に追隨することによつて神話的内容を構成してゐる物語と相並んで、言語が先行して觀念・想像を支配することによつて神話的内容を構成してゐる物語が、これと雁行するに足る分量に於て存在してゐる。これは記紀、『古語拾遺』等に見出し得ない特殊現象である。そこに神話に對する風土誌的取扱の制約が、鮮明な形に於て現れてゐる。記紀、『古語拾遺』等では、『マテリアル・ミス』が量的にも質的にも主座を占め、『マテリアル・ミス』の結集による全一的機構の所々に、僅少な『ヴァーバル・ミス』が部分的挿入關係に於て點在してゐるに過ぎない。それ等は獨自の存在意義を惠まれてゐない。『マテリアル・ミス』の内容的觀念からの派生物——屢々偶然の思ひつきである。『マテリアル・ミス』の先存を豫定しなくては成立の縁由を失ふほどそれ自身の獨立的價値に乏しい寄生的存在態である。高木神が高天原から投還した天之加久矢（アメノカクヤ）に胸を貫かれて死んだ天若日子（アメノワカヒコ）の神話に附隨する『還矢可恐』の説明神話（『古事記』）、月讀尊（ツクヨミノミコト）の保食神（ウケモチノカミ）殺害の神話の末段に附着した日月交替の説明神話（『日本紀』一書）、天照大神と素戔嗚尊との天安河に於ける呪誓（うけひ）の神話の末に結びついてゐる腋子（わきご）の説明神話（『古語拾遺』）などを見るものは、記紀や『古語拾遺』に於て、『マテリアル・ミス』と『ヴァーバル・ミス』との價値の重要性が、いかに懸隔してゐるかを看取せずにはゐられないであらう。これ等の文學に於ては、『ヴァーバル・ミス』は、畢竟するに、『マテリアル・ミス』を母胎として、これに附着してゐる贅疣——しかも稀に生起した贅疣たるに過ぎぬ。

之に反して、風土記に於ては、これ等二種の神話は、殆んど同一程度の頻度と重要性とを以て各々獨自の存在權を主張してゐる。ここでは『ヴァーバル・ミス』は多くの場合『マテリアル・ミス』の内容的觀念からの偶然な若くは任意的な派生ではない。それは傍系的存在ではなくて、おのれ自身に獨自な發生因子を持つてゐる。

〔賀古郡益氣里。〕有二石橋一。傳云上古之時。此橋至レ天。八十人衆上下往來。故曰二八十橋一。（『播磨國風土記』）

〔香島郡〕郡北三十里白鳥里。古老曰。伊久米天皇之世。有二白鳥一。自レ天飛來。化爲二童女一。夕上朝下。摘レ石造レ池。爲二其築一レ堤徒積二日月一築之。築壞不レ得二作成一。童女等……唱レ歌昇天。不二復降來一。由レ是其所號二白鳥鄕一。（『常陸國風土記』）

等の神話に對するものは、容易に這個の消息を理會し得るであらう。

風土記神話の第二の特徵は、風土誌的觀照からの自然の歸趨として、神話の多くが『民間地名學』的であるといふことである。樣々の地名の起原を說明するところに、風土記に於ける神話構成の機因の一つが存してゐる。而して這般の地名說明は、民間の俗衆によつて試みられたが故に、その推論は殆んど常に非科學的である。かくてこれ等の『民間地名學』的な說話に於ては、『民間語原論』(Folk-etymology)が、意識的にも、はた無意識的にも說話構成の契機(モーチフ)をなしてゐる。然るに民間語原論は、思惟推理の錯誤をその柱骨となして居り、從つてさうした錯誤を可能ならしめる機因の多少は、やがて民間語原論に基づく說話の發生の多少を意味する。ところで我が國の言語は、本來發音の類同した語辭・語句に富み、而して言語史的には漢語の使用・借用が盛んに行はれ、しかも這般の利用は太だ自由で、或ひは意義に從つてその儘に之を使用し、或ひは單に音的性質にもたれて、一種の記號のやうに之を借用し、或ひは更に放恣に國語と結びつけ、若くは漢語の本來の音訓意義を無視して、殆んど謎語的に之を驅使した。かうした行方が、民間語原論の活躍に太だ都合のよい舞臺を供給したことは、云ふまでもない。風土記が殆んど無數の民間地名學的な說話を含んでゐるのは、これがためでなくてはならぬ。

風土記は地方誌である。この事實がまた神話取扱の態度に一つの强い制約を投げかける。地方神話が、その性質上或る一定の地域に屬するものであるといふことは、必ずしも常に該神話の內容構成がそれぞれ狹小な地理的區分のうちに局限せられてゐることを意味するものではない。それは時として內容的により廣い地域に關係づけられてゐる。切言すれば、地方神話と雖も、その內容的面積と行政的區劃の面積とがぴたりと重なり合つてゐるとは限られない。然るに風土記は地方誌の立場を守つて、個々の狹小な行政的區劃を單位としてものを言つてゐる。かくて風土記に於ては、往々にして神話が這般の人工的區分の犧牲となり、內容構成の全一性を失つて、非有機的な分裂をなしてゐる。『播磨國風土記』に於て、土着神としての葦原志擧乎命と韓國からの渡來神としての天日槍命との爭鬪を說く神話が、揖保里、比治里、柏野里、雲箇里、御方里などの多くの聚落に分割配當せられてゐる如きは、その一つの證示である。

この意味に於て、風土記に於ける對神話の態度は、記紀や『古語拾遺』に於けるそれと全く對蹠的な關係に立つてゐる。一は結合すべからざるものを結合し、他は分つべからざるものを分つた。一にあつては混融過程を通して、他にあつては分割過程を通して、神話がその本然の形相を歪曲されてゐる。しかも編纂者の主觀が、神話の純眞性を冒瀆したといふ點では、兩者その揆を一にしてゐる。

しかしこれは楯の一面である。記紀や『古語拾遺』に於ける神話の結合は、それが編纂者の個人的な企圖に出たものであり得たと同時に、それ以上屢々民衆の共通意識の欲求によるものであつたといふ事實によつて、神話の變容といふ現象が冒瀆から解放されてゐるやうに、風土記に於ても、編纂者の形式主義の犧牲となつた神話があると共に、他方には、それよりも多量な神話が、這般の區劃主義の下にあつて猶安全に本來の純粹性を保持し得てゐることを見

遁してはならぬ。地方神話は、それが地方神話である性質によつて、頗る屢〻狹小な地域内に纒め上げられてゐる。從つてさうした神話は、行政上の地理的區劃による配列の下に立ちながらも、消極的にその構成内容の無意味な分裂を免れてゐるばかりでなく、更に積極的に個々の村里に傳承せられた儘の素樸形態を自分達に呈示してゐる。自分達は、そこにより始原的な民俗信仰を窺ふことが出來る。『高級神話』(höhere Mythologie) にまで昂揚することによつて、その發生當初に民衆が抱いてゐた觀念・情感を晦冥にしてしまつた物語の基本形態と基本觀想とを、そこに偲ぶことが出來る。固より地方神話と『低級神話』(niedere Mythologie) とは、必ずしも常に同一物ではないが、しかし前者は同時に屢〻後者であることによつて、風土記を繙く者をして、高級神話をその胎生期に於ける姿に於て把握せしめる。ただし胎芽（エムブリオ）は一人前の人間の形態を採つてゐないが故に、高級神話と低級神話との間に存する有機的、發展的關係が見遁されて、一は他と無緣の存在態のやうに考へられ易い。しかし仔細に兩者の性質と形貌とを凝視するものは、低級神話としての地方神話と記紀その他に於ける高級神話とが、相呼應して、一本の鎖の兩端を形づくる二個の鏈環をなしてゐることに氣がつくであらう。そしてこれ等の鏈環を探索の目標として、失はれたる幾つかの中間鏈環を想定し若くは發見することによつて、見事に一本の鎖に還元することが出來るであらう。『常陸國風土記』に現れた、

平津驛家。西一二里有﹅岡。名曰﹅大櫛（オホクシ）﹅。上古有﹅人。體極長大。身居﹅丘壟之上﹅。採﹅蜃食﹅之。其所﹅食貝積聚成﹅岡。時人取﹅大朽（オホクチ）之義﹅。今謂﹅大櫛之岡﹅。其人踐跡長三十餘步廣廿餘步。尿穴趾可﹅廿餘步許﹅。

といふ說話や、『播磨國風土記』に載せた、

託賀郡。右所三以名二託賀一者。昔在二大人一常勾行也。自二南海一到二北海一。自レ東巡行之時。到二來此土一。云他土卑者常勾伏而行之。此土高者申而行之。高哉。故曰二託賀郡一。其踰迹數々成レ沼。

といふ說話の如き、單にそれ自身に於て興趣に饒かな巨人物語をなしてゐるとして珍重せらるべきではない。我が內地に廣く分布してゐる大太法師・アマンジャクなどの說話との繫がりを繹ね、更に眼を琉球に放つて、太初天空と大地とが接近してゐた時、巨人アマンチューが岩の上に立ち、雙の手で天を高きに押し上げたといふ說話（佐喜眞興英氏『南島說話』）との關係を探り、而してこの南島說話の主旨が單なる巨人の巨大性への驚嘆ではなくて、天地剖判の事業に存することを見出すとき、記紀に描かれた天地開闢神話との繫がりが、そこばくの鮮明さを以て自分たちの眼に映じ來るであらう。古き代のわが國人は、複雜にして稍〻哲學的な思惟さへ閃めかす記紀の開闢神話を纒め上げるに先だつて、かなたこなたの小さな聚落生活に於て、大人をagencyとする素樸な地方的國土創成を考へてゐたのである。

更に『釋日本紀』に引くところの『備後國風土記』に載せた素戔嗚尊の蘇民將來・巨旦將來訪問の神話の如きも、漠然とこれを眺めたら、『世界大擴布說話』の一つの型の地方化に過ぎないやうに思はれるだらう。（高木敏雄氏『比較神話學』參照）しかしその內面には、上代日本民族の或る形の靈威觀が潛在して、高級神話に於ける素戔嗚尊の內性の一重要部に緊密に結びついてゐる。わが國の民間信仰は古くから『まれびと神』の觀念を抱いてゐた。『まれびと神』は、海のかなた山のこなたから人里に現れて、生成豐饒を賦與し、またさまざまの災禍を降す靈威であつた。日本民俗學の一權威折口信夫氏の詞に從へば、『畏れと敬との兩方面から仰がれてゐる異形身の靈物』であり、その現るるや屢〻簑を着け笠

を蒙つてゐた。（佐藤成裕『中陵漫筆』等參照）この意味に於て、『日本紀』一書に『素戔嗚尊結束青草。以爲蓑笠。而乞宿於衆神。』とある說話は頗る示唆的である。これを『備後國風土記』の記述――素戔嗚尊が北海から現れて蘇民將來に福を授け巨旦將來に災を與へたといふ記述と照應させるとき、自分たちの眼前に彷彿として一個の『まれびと神』が現れて來るではないか。かくして風土記の一地方神話が、一個の鏈環として、『日本紀』一書の記述といふ他の一個の鏈環と相呼應し、その間に或る長さの鎖の存在を思はせる。鎖はやがて『まれびと神』である。（『諺草』『神代直指抄』『神代外傳』等參照）

更にまた『出雲國風土記』は、大原郡の條に、

阿用鄕。郡家東南一十三里八十步。古老傳云。昔或人此處山田佃而守之。爾時目一鬼來而。食佃人之男。

として、一眼の鬼の信仰を示してゐる。（『播磨國風土記』にも天目一命がある。）宗教的信仰表象の流動性に氣を留めぬ者には見遁され易い地方神話であるが、實はわが國に於て時間的にも空間的にも廣く根強く民衆の心を支配した隻眼の靈物の觀念信仰といふ長い鎖の一鏈環を形づくるものとして、頗る重要な役目を果してゐる。這般の觀念信仰は、神への供物及びその神の代表者としての司靈者の一眼を潰した祭儀的實修を母胎として生れたものらしいが、（『民族』第三卷第一號柳田國男氏『目一つ五郎考』）かくして生れた隻眼の靈物は、表象的に數段階の變化をしてゐる。宗教的崇拜の對象としての目一つの神から、民間的な俗信・傳說の對象としての目一つの鬼物・英雄となり、更に墮謫して一つ目小僧となつた。この意味に於て『出雲國風土記』に現れた目一鬼は、『今昔物語』などに於ける一眼鬼の同類として、隻眼靈物信仰の變遷過程の中間層をなし、遡つては天目一箇神（『日本紀』一書、『古語拾遺』）天一目命（『舊事紀』、『神名帳』）天久斯麻比止都命（『姓氏錄』）に繫がり、降つては民間の『メヒトツゴロ』『一ツマナコ』『一つ目小僧』と握手してゐるので

ある。かう考へて來ると、この地方神話の演ずる役割がいかに重要であるかが訣る。

神話學的な立場から見た風土記の最大の價値は、かくして畢竟するに纒め上げられたる神話系體、若くは昇華せられたる高級神話の素朴形態並びに崩壞形態の暗示としての地方神話若くは低級神話を豐富に含有してゐるところに存するとしなくてはならぬ。

(D) 延喜式祝詞の考察

延喜式祝詞は、それが宣命體たると奏上體たるとに拘らず、ほぼ一定した型を有し、その本幹が多くは神話的敍述と祈請的敍述とから成立つてゐることは、人のよく知るところである。而して自分が考察しようとするのは、主としてその神話的敍述であるが、これ等は、神話學の立場から眺めると、記紀、『古語拾遺』、風土記、『萬葉集』に於て到底見出し難い取扱の下に立つてゐる。そこに祝詞の最も大きな特殊相がある。

祝詞に於ける神話的敍述と祈請的敍述とは、各、獨自の職能を有すると解せられる。『神話的記述によつては、參集せる人々の想像を遠く神代の昔に立返らしめ、是によつて先づ時間的に莊嚴の感を與へ、次で祈禱的記述に於ては、祭られる神や神に仕へる人々を列擧し、神寶及び幣帛の種類を羅列する事によつて、空間的に雄大の感を起させる』とされる。（次田潤氏『祝詞新講』參照）

文學的觀點からすると、確かにさうであらう。しかし宗教學的若くは神話學的視角から眺めると、祝詞に於ける是等の記述は、自ら別個の面目意義を露呈する。それは表現の問題ではなくて信仰の問題となる。『人へ』の問題では

なくて『神へ』の問題となつて來る。人の子に莊嚴感・雄大感を與ふる表現手段といふよりも、端的に神を支配せんとする切實な欲求の發現となつて來る。

祝詞に於ける神話は、自ら二つの種類に分れてゐる。

(1) 祈り祭らんとする神に直接的關係を持たぬ神話。

(2) 祈り祭らんとする神自身が主體となつてゐる神話。

がこれである。第一種に屬する神話的敍述は、なる程參集した人々に悠久感・莊嚴感を與ふべき意圖の下に誘導せられたであらう。しかし第二種に屬するそれに至つては、這般の情感以外若くは以上に人の子に切實な或るものを狙つてゐると思ふ。

自分の解するところでは、祝詞に於ける神話の立場は、頗る特異である。そこでは神話は、記紀、『古語拾遺』、風土記に於てのやうに、過去の事象を描くことを主としてゐるのではない。はた未來の事象に對する證券たることを目的意識としてゐるものでもない。更に『萬葉集』に於てのやうに、ありし昔を咏嘆する氣分に耽つてゐるのでもない。それは主として『現在』(言ふまでもなく祝詞が唱へられる時の現在)に力點を置く心持で取扱はれてゐる。

上代日本人の神に對する態度は、――すべての民族もさうであるが――三つの樣態を採つた。彼等は三つの行方でおのが胸に湧く宗教的情緒の表出をなした。一は思念であり、二は行動であり、三は敍述である。思念に於ける宗教的情緒の表出として祈りがあり、行動に於ける宗教的情緒の表出として祭儀があり、敍述に於ける宗教的情緒の表出として神話がある。而して當面の問題である祝詞は、その形の上からでなくて、その中核的な心持の上から云へば、

畢竟するに第一の範疇に屬すべきものである。

この事實が、祝詞に於ける神話の職能の特異性を決定した。上代日本人が祝詞した心持と神話した心持の上には、可なり大きな開きがあつた。祝詞に於ては、宗教的情緒の表出が中核となつて居り、神話に於ては、事象の解釋若くは敍述が主位に立ち、宗教的情緒は副位に立つに過ぎぬ。祝詞に於ては、より高きものへの人間の依屬感・崇敬感が主調となり、神話に於ては、より高きものの說明若くは記述の欲求が主流をなしてゐる。『祝詞すること』によつて神を愚弄し嘲笑することはあり得なかつたに反して、『神話すること』によつては、屢、神を人間と同一面層に引きおろし、之を滑稽化し戯弄することを憚からなかつたといふ事實は、これ等二つの『すること』の奥底に流るる心持に大きな隔りがあつたところから生じた。

祝詞することと神話することとの間に、本來これだけの開きがあつたとすれば、祝詞の一成素としての神話的敍述は、特殊の心持の下になされたとしなくてはならぬ。それは記紀、『古語拾遺』、風土記などに於ける神話的敍述と區別されなくてはならぬ。神話といふ名目では同一でも、神話する心的態度に於ては、全く異つてゐる。猿田彦神がひらぶ貝に手を咋合されて海潮に溺れた陋態を神話し（『古事記』）、小比古尼（スクナヒコネ）命と我慢比べを試みた大汝（オホナムチ）命が屎まる際に小竹に糞を彈き上げられて衣を汚した醜狀を神話した如きは（『播磨風土記』）、敍述を主目的とする神話プロパーの領域であつて、到底祈りを主目的とする祝詞の神話の領域ではない。そこに記紀、風土記などの神話と祝詞の神話との根本的な差別がある。

人の子の祈念を直（ただ）に神に通ぜんとするところに、祝詞の中心が存する。それは祈りによつての神の現前・祈請する

ところのものの實現を信じての神への凭れかかりである。祝詞に神話が誘導されるのは、離れた心的態度で神の行爲を記し味ふためではない。神への端的な呼びかけである。祝詞に於て祈り祭らんとする當面の神の嘗ての行爲を述べるのは、徒らに過去の回想をなすのではなくて、それによつてその神の注意關心を喚起して、現在に於ける『神と人との結びつき』を結果させんがためである。

ここで暫らく祝詞の祈請的敍述に眼を轉ずる。祈請的敍述は、その常型として神の名を申すことによつて、直接に之に呼びかける。古へ人の心持では、それは決して單なる指名ではなかつた。詞には靈があるとする言靈信仰と、名は實體としてその名を持つ者と不可分離の關係があるとする觀念との基礎の上に立つ一の呪術宗教的な實修であつた、『萬葉集』に『かしこみと告らずありしを、み越路の手向に立ちて妹が名告りつ』とある歌が、妹の名を呼ぶことによつてその魂を呼寄せ得ることを示してゐるのと同一の信仰である。一面には言語に內存する勢能が働き、他面には名と人との間の感應力が作用することを豫定した呪術であつて、その呪力には神人共に支配せられざるを得ない。かくて祝詞は、或る角度から視れば、神に對する人間の强制であつた。更に名を呼ぶことは『强制』を意味するだけではない。之と聯關してまた『區別』を意味した。ただの區別づけではない。特殊の權能を生起させる區別づけである。名を呼ぶことは、その名の神にその折の供物をわが物とする權能を與へると同時に、その名にあらざる神が這般の權能に關與し得ないことを指示する。これは多くの民族の間に存する實際の信仰である。華山神姥がひとりわが名を呼ばれなかつたため、人の子がささげた供物を口にすることが出來ないで、山中の橡の實を食べなくてはならなかつたとなす『雲溪友議』の記述の如きは、その一證徵である。祝詞の祈請的敍述に於ける神の名の擧示がかうした意味を

潜めてゐるとすれば、祝詞の神話的敍述に於ける神の物語の擧示もまたさうした意味を持つと考へらるべきではなからうか。

この推定は、祝詞の內容構成の變化によつて裏書せられる。祝詞は、その成立の新舊によつて、その構成內容に著しい相違を示す。より古い時代の祝詞が、通則として神話的記述と祈請的記述とを具有するに反して、より新しい祝詞は、多く前者を缺いて、ただ後者だけから成つてゐる。もし是等の記述の職能が、一は時間的に莊嚴感を與へ、他は空間的に雄大感を起させるためだけであるとしたなら、新舊の祝詞に於ける此の顯著な內容的差別の生起の說明が困難になるではなからうか。なぜなら莊嚴感の希求は、時代の新舊によつて生滅すべきものとは考へ難いからである。之に反して神話的記述の役割が、神への呼びかけによつて祈請の目的の達成を助長することに存してゐたなら、這般の差別の發生は自ら理會せられる。なぜなら祝詞が或る目的の下に神にこひのむことを、はた或る方向に神意を動かすことを主眼とするものである以上、祈請的部分は決して喪失せらるべきものでないのに反して、神話的部分は祈請の目的の達成を補長する役目のものに過ぎない故、この部分に對する觀念が變化すれば、自ら祝詞からその姿を消す運命を持つてゐたからである。

祝詞の特殊相の第二は、それが多くの『ポテンシャル・ミス』(potential myths)を含んでゐるといふ事實である。これは他の神話文學――記紀、『古語拾遺』、風土記、『萬葉集』等に到底見出し難い現象である。

祝詞に於ける神々の行爲の記述は、二つの樣態に分れてゐる。たとへば『鎭火祭』祝詞に於ける伊佐奈岐伊佐奈美二神の行爲の記述、『龍田風神祭』祝詞に於ける天乃御柱國乃御柱のそれ、出雲國造神賀詞に於ける天穗比命のそれな

どと、『六月晦大祓』祝詞に於ける瀨織津比咩・速開都比咩・氣吹戶主・速佐須良比咩の行爲の記述、『道饗祭』祝詞に於ける八衢比古八衢比賣のそれなどとの間には、一の著しい相違がある。前者は神々によつて既に爲し遂げられたとする行爲の記述であり、後者はこれから爲されんことを欲求される行爲の記述である。前者が神話であることには論が無い。問題は後者である。神々の行爲が科學的思考に對立するものとしての神話的思考に基いて解釋された行爲である點では、後者も前者と同一である。その意味に於ては、後者も神話たるの條件を具へてゐる。しかしその行爲は一の欲求として人の子の心に存するだけである。その意味に於て、後者は神話たるの資格に缺けてゐる。それ等は言はば未生の神話である。思考に於て神話的であり、且つ神話となり得る伏能力と動向とを充分に內存させながら、或る點に於て神話への顯現を阻止せられてゐる或るもの――『ポテンシャル・ミス』である。而してかうした『ポテンシャル・ミス』を多量に含んでゐるところに、神話學から見ての祝詞の大きな特徵の一つがある。この事實は、文學的立場からすれば何でもないことであらうが、神話學的觀點からすると、可なり大切な意義を有してゐる。『いかにあるか』の姿に於て神話の顯在態を示しこそしなけれ、『いかにして生るるか』の動相に於て神話の潛在態を見せてゐるからである。それは發生的に神話を眺める者に對する一つの大きな示唆である。神話は畢竟するに民衆の神々に對する『何故にさうであつたか』と、『實際にさうであつた』と、『願くはさうであれかし』との物語的表現であり、而して潛在態としての神話は、『願くはさうであれかし』が宗教的若くは呪術的な心持に止つて、その皮を突き破れば正當な意味の神話になるといふ一步前に踏み留つてゐるものである。

神話學的立場から見ての祝詞に於て、自分たちの注意をひく第三の點は、それが朝廷編纂の國史――『古事記』、『日

本紀』が含まない說話の若干を包有してゐるといふ事實の持つ意味である。これ等の說話は、

(1)記紀に於ける神話系體に屬すべき類型を探つてゐるもの。

(2)記紀に於ける或る概念からの分化を示すもの。

(3)記紀に全く見えない新しき觀想を示すもの。

等に分れてゐる。

『龍田風神祭』祝詞に現れた龍田神社緣起神話——崇神天皇の御代不作が續いたので、天皇自ら誓約寢(うけひね)をし給ふと、天乃御柱國之御柱の神がその夢に現じて、不作の因を告げ且つ祭祀の法を教へたため、殿宇を營んで之を祭ることになつたことを說く神話は、第一の種類に屬する。これは大物主神、出雲大神、大國魂神、賀茂神、姫社(ヒメコソ)神等の本緣を說く神話（『古事記』、『日本紀』、『山城國風土記』、『肥前國風土記』）と同一範疇に屬し、社殿の創立、祭儀の內容若くは祭日の決定、司祭の身柄の選決などの場合には、必ず神憑(かみがかり)、卜占(うら)、誓約寢(うけひね)などを媒體として神意に諮つた古俗の神話への反映として、記紀神話系體に屬すべき一個の類型に過ぎない。

『道饗祭』祝詞に現る八衢比古(ヤチマタヒコ)・八衢比賣(ヤチマタヒメ)が、大八衢に塞(さや)りまして、根の國から荒び來る邪靈(まがもの)を阻止するとなす觀想は、第二の種類に屬するものの一である。この男女二神が記紀の道反大神(チガヘシ)であるか、（『古史傳』）記の道俣神(チマタ)であるか、（『古史徵』、『古事記傳』）はた記の道之長乳齒神であるか（賀茂眞淵）それは不明であるとしても、古くから我が國人の心を支配した『ちまたの神』の表象からの一展開としての分化形態であることは確かである。名に於ては一個の specific な神であつても、民衆の心に抱かれた實際の觀念としては、到るところの衢・岐路に立つ無性(セツクスレス)の generic な『ダイモン』(daimon)

に過ぎなかつたものが、個體化し且つ性的に分化したものである。(津田左右吉氏『神代史の研究』參照) 記紀に於ける『ちまたの神』と祝詞に於ける八衢比古・八衢比賣との間には、それだけの表象上の開きがある。そしてそれは時間が生んだ民衆信仰の流動の一顯現でなくてはならぬ。『六月晦大祓』の祝詞に現る諸神とその各〻の職能との觀想——速川の瀬に坐す瀬織津比咩が祓ひ遣られた罪穢を大海原に流し、潮の八百路の合するところに坐す速開都比咩が之を呑込み、氣吹戸に坐す氣吹戸主が之を根國に吹放ち、根國に坐す速佐須良比咩が之を全く失ひ盡すといふ觀想の如きも、古くは『倭姫命世記』、新しくは『大祓詞後釋』(本居宣長)のやうに、記紀の或る特定神と同一視して考ふべきものではなくて、記紀に磅礴してゐる『祓ひ』の觀念の微妙化、罪穢を始末する或る靈物の存在の信仰の分化——宗教學に謂ふところの『部門神』(departmental divinities) への展開と觀ずべきものである。

『出雲國造神賀詞』に見ゆる天穗比命の神話は第三の種類に屬するものの一代表である。記紀(『遷却祟神』祝詞に於ても)に從へば、高天原からこの國土に降つた天穗比命は、大巳貴命に媚從して敢て復命しなかつたので、更にその子大背飯三熊之大人を遣したが、この神も亦父に從つて復奏しなかつたといふ。然るに『出雲國造神賀詞』によると、天穗比命は『天翔り國翔りて』天下を見廻つた後、復命して豐葦原瑞穗國が邪靈に滿ちてゐることを言上し、而して之を治すためにわが子天夷鳥命に布都怒志命を副へて天降らしめ、大穴持命をも媚び鎭めたとある。眞淵は『祝詞考』に於て、宣長は『古事記傳』に於て、記紀に天穗比命の復奏が見えぬのは、記紀の記載脫漏であると解してゐるが、さうした解釋によつて是等二樣の神話間の隔りを撥無することは、明かに記紀に於ける記述の前後關係の無視である。この場合に限り獨斷的に出雲系の神話を基本的なものとして、それによつて天孫系の神話を引き歪めること

が認容せられるには、兩系の傳承の間に餘り大きな開きがあり過ぎる。『出雲國造神賀詞』に於ける天穗比命の神話は、確かに記紀に於けるそれの異說——出雲系民族の心持から生れた異說でなくてはならぬ。

(E) 萬葉集の考察

神話學から見た『萬葉集』の地位は、記紀、『古語拾遺』、風土記、祝詞などの同架し得ないところに据ゑられてゐる。資料的價値に乏しい代りに、觀念的價値に於て最も大であるといふところに、この文學の獨擅場が存してゐる。『萬葉集』が含むところの神話そのものは、他の上代文學に比して頗る少量である。しかし神話の內容を構成すべき素材に於ては、到底他の上代文學の追隨を容さぬ程多様であり豊富である。そこには古い日本の呪術、宗教、風習、信仰、祭儀、道德律、社會制度、生產經濟などの種々相が、或はあらはに或は隱微に、さまざまの色合と陰影とを以て展開せられてゐる。自分たちがそこに見出すのは、記紀、『古語拾遺』、風土記に於けるやうな『成立したる神話』でもなく、はた祝詞に於けるやうな『ポテンシャル・ミス』でもなくて、神話を芽生えさすべき酵母である。この意味に於て、『萬葉集』は、神話學の文獻學的立場からは、殆んど言ふに足らぬが、神話學の解釋學的立場からは、全く無盡の寶庫である。

神話を以て神話を解釋するといふ行方は、嚴密な意味に於て科學的であるとは云へない。神話の內容に風習、信仰等を見出し、而してかくして見出した風習、信仰等に依據して神話の意味を解くといふことは、一の循環論法であるに過ぎない。自分たちは此の愚かな『どうどうめぐり』に陷らないために、神話の酵母としての風習、信仰等を神話

そのもの以外に需めなくてはならぬ。需める境地は、

(1)神話が發生した時代若くは出來るだけ之に近い時代の同一民族間の風習、信仰等。

(2)遙かに後代の、同一民族間の風習、信仰等。

(3)同一文化圏の内にある異民族の風習、信仰等。

(4)異なる文化圏に於ける異民族の風習、信仰等。

などである。然るに神話の謎を解く鍵としての風習・信仰等の價値は、これ等の場合に於て決して同一ではない。該價値は大體に於て、

(1)神話の發生した時期から風習・信仰の存在する時期への距離の大小に逆比例する。

(2)神話の存在する地域から風習・信仰等の存在する地域への距離の大小に逆比例する。

(3)神話を持つ民族と風習・信仰等を持つ民族との間の血緣の濃度に正比例する。

(4)同一文化圏に於て大であり、異なる文化圏に於て小である。

この意味に於て、わが國の上代文學に於ける神話の祕を開く鍵としての風習・信仰等の價値は、外國の異民族のそれに於て最も小であり、日本の後代のそれに於て稍〻大であり、日本の上代のそれに於て最も大であるとしなくてはならぬ。而してわが『萬葉集』は云ふまでもなく最後の場合に屬する。自分たちはこの文學の到るところに、神話の酵母、神話を解く鍵を見出す。『變若水（をちみづ）』——飲むものをして若きに還らしめる水の神祕的勢能の信仰が、琉球の『節（しち）の若水』若くは『節（しち）のしぢ水』の觀念と相呼應して、折口氏謂ふところの『水の女』（『古代研究』民俗學篇）に關する神話の謎を解

く鍵となり、『武藏野に占肩灼きまさてにも告らぬ君が名卜に出にけり』の東歌が、『古事記』天岩戸神話に『天兒屋命、布刀玉命をよびて、天香山の眞男鹿の肩を內抜に抜きて、天香山の天波波迦を取りてトへまかなはしめ』とあるに照應し、而して這般の卜占法が蒙古族のクリルタイの特徴である事實、丹塗の矢が蒙古族の好んで用ひた鳴鏑の矢であつた事實、たたら、まぶなどが蒙古語であるらしい事實などと相援引して、わが古史神話に蒙古族系の要素の含まれてゐることの少なからぬを證示し、『にほどりの葛飾早稻を新饗すとも、その愛しきを外に立てめやも』や、『誰ぞ此の屋の戸おそぶる爾布奈未（ニヒナメの東國語）に、わが夫をやりて齋ふ此の戸を』が、新甞の夜に外者を入れず、一夜を忌み愼んで神事を營んだ民俗の證示として、『常陸國風土記』に於ける福慈筑波說話の背景を悟了させる如き、その二三の實證に過ぎぬ。

次には、神話そのものである。

『萬葉集』の神話に對する取扱方は、他の上代文學のいづれに於けるそれとも異つてゐる。神話の客觀的記述といふ氣持は、絕無であるか若くは甚だ稀薄である。鄉土的紐帶からも解放せられてゐる。その觀照は風土誌的な情感の搖曳から全く自由になつてゐる。記述ではなくて咏嘆である。民族の共通意識の表現その儘としての神話ではなくて、さうした意味の神話に對する個人的觀想の對象となつてゐる。

『香山は畝火を愛しと、耳梨と相爭ひき。神代よりかくなるらし。古もしかなれこそ、うつせみも妻を相爭ふらしき。』（『萬葉集』卷一）

と、中大兄皇子は詠つた。同じく山岳說話に屬する物語でも、風土記になると、之を描いて、

是夷服岳與ニ淺井岳一相ニ競長高一。淺井岳一夜增レ高。夷服岳怒拔ニ刀劍一。殺ニ淺井比賣之頭一。墮ニ江中一而成ニ江島一。

名ニ竹生島一其頭乎。

となした。（『帝王編年記』所引『近江國風土記』）後者は古を古として、あるが儘を敍述する。そこにあるものは民衆の共通觀念そのものであつて、個人的情念の動きは見られない。前者は『現在』を觀照の一中核として、之を『過去』と相呼應せしめることによつて、或る個的存在が生々しい情感に涵つてゐる。一にあつては、神話は神話としての自己表出だけに終始してゐるに反し、他にあつては、神話は一個の詩の中のモーチフに變容してゐる。そこに『萬葉集』に於ける神話の特殊相がある。

『水江浦島子を詠める歌』（卷九）や、『菟原（うなひ）處女（をとめ）が墓を見て詠める歌』（卷九）などにあつては、神話が神話として取扱はれてゐるだけのやうに見える。しかしそれは表面的な形貌に過ぎぬ。神話なるものは悉く自己に特有な觀念・思想を持つと共に、自己に特有な形式・表現を持つ。その何れを喪失しても、神話の純粹性が破壞せられる。個人的な感懷の滲透が、神話にプロパーな思想內容に非神話的若くは反神話的な或るものを添加することによつて、神話內容の同質性（ホモゼネイチー）を破壞するのは言ふまでもないが、神話は這般の內容の異質化によつて或る他の文學形態に變ずるばかりでなく、形式・表現に於ける異質混糅によつても亦その本質を歪曲せしめられる。『萬葉集』に現れた形相としての浦島說話や菟原處女說話の如き、內容的には異質化の厄を免れてゐても、形式・表現の上で他の文學形態に變質してゐる。『立走り叫び袖振り、こひまろび足摺しつつ』、『天仰ふぎ叫びをらび、地に伏し牙かみたけびて』の如き表現は、それ自身では優れたものであるとしても、神話の表現としては、餘りに色が濃く聲が高過ぎる。苟も神話の本質

を心解した者なら、かうした表現が、神話が本然的に要求する自己表出の純粹性から可なり遠ざかつてゐることに氣がつくであらう。況んやその反歌に於ては、『とこよべに住むべきものを劍太刀汝が心から鈍やこの君』、『葦屋の菟原處女のおくつきを往來と見ればねのみし泣かゆ』とあつて、赤裸々に個人の情感を迸らせてゐるに於てをや。

『萬葉集』に於ける神話の特殊相の第三は、それがわれ人共にこれを知了すといふ豫定の下に取扱はれてゐることである。ここでは神話は、新たに之を說き示すといふ心的態度で取扱はれてはゐない。既にみな人の心に行き渡つてゐるものとして、その共有のものに呼びかける心持の下に立つてゐる。それはすべての人のものに對するわれの歌ひ上げである。再經驗である。『香山と耳梨山とあひし時たちて見にこしいなみ國はら』の歌に主格が無いために、誰が立ちて見に來したのか訣らぬとする非難は、（井上通泰氏『萬葉集新考』卷一）文學的な見方からは尤千萬であらうが、詠者の心持を摑んでゐるとは思はれぬ。立つて見に來たのが阿菩大神であつたことを指示しなかつたのは、指示しなくても濟んだからである。『古事記』が屢〻單に某々の『みおや』と云ひ棄てて、それによつて某々の母親（父親ではなくて）を意味させてゐるのが、さうした時代の社會人が女系制に生き、若くは女系制の名殘りが猶本來の意味を失はなかつた世界に生き、從つて『みおや』は父ではなくて母であることが一般に承認せられたためであると同じやうに、香山と耳梨山とが畝火山を爭うた時、阿菩大神が『立ちて見に來し』神話は、この歌の表現だけで、みな人の心に再現することが豫期されたからである。そしてさうした心と心との――詠者の心と讀者の心との冥會を豫定してゐるところに、萬葉文學に於ける對神話の態度の特徵の一つがある。

三　わが神話文學の内容構成に於ける異民族的役割

フリードリッヒ・ラッチェルやイー・シー・セムプルがいみじくも證示したやうに、『島』は、大きな隔離性と吸引性とを有してゐる。而して是等の互ひに相反する二つの力の何れがより強く作用するかは、『島』の位置及び大きさによつて決定せられる。

(1)渺茫たる大洋の中に孤立し、且つ面積が甚だ小である場合には、隔離性がより強く作用する。

(2)大洋の中にあるとしても、面積が大である場合、若くは面積は左程大でなくても、他の陸土に近い場合には、隔離性が減少して吸引性が增大する。

(3)近くに大陸を控へ且つ面積が大である場合には、吸引性が最も強く作用する。

島國としての我が國は、英國と同じく第三の場合に屬する。從つて英國がジュート族、アングル族、サクソン族、デーン族、ノルマン族等を吸引したやうに、わが國も太だ古い時代に於て、ネグリート族、アイヌ族、ツングース族、蒙古族、インドネシヤ族、印度支那族等を吸引する運命を背負はせられた。

この事實が、わが神話文學に樣々の顯著な形相を生起させる要因となつた。わが民族文學に於ける神話が三つの大きな要素から構成せられてゐる事は、何人もよく知るところで、而してそれ等三個の成素は、各々民族的特徵を司た

り鮮明に表示してゐる。卽ち、

(1)高天原系神話群は、所謂天孫民族の心的產物で、その著しい特色は、北方民族の宗教である薩滿教(シャーマニズム)の色調を可なり濃厚に內存させてゐること、皇祖神の政治的觀念と太陽神の宗教的觀念とが、その主流をなして、しかも兩者が密接に融合してゐること、定着生活よりも寧ろ移動生活を强く反映してゐること、垂直的表象による神の世界の觀念が著しいこと、呪術宗教的(マジコレリジアス)及び政治的社會的な權能を持つた女司祭の要素が少なからずその底流をなしてゐること等である。

(2)出雲系神話群は、所謂出雲民族の有したもの。高天原系神話群が皇祖神的觀念に結びついた太陽崇拜を中心とする宗教的及び政治的組織に裏づけられてゐるに反し、出雲系神話は、水及び雷、蛇を發生原體とする神々の禮拜を中核とした宗教的及び政治的組織であり、移動生活よりも寧ろ定着性を反映してゐること、農耕經濟に基づく祭祀儀禮が重要な地位を占めてゐること、水平的表象による神の世界の觀念に富んでゐること、朝鮮との交涉關係が密接であること、遊離說話・外來說話を多く含んでゐること等を特色とする。

(3)筑紫系神話は、九州南部に占據した土族の所有で、海洋神の崇拜及び之に關する說話が重心をなしてゐること、南支那、印度支那、南洋方面の土俗、信仰、說話と密接な關係を有してゐること等を特色とする。

これ等三系統の神話群の混融量は、決して平衡を得てゐるとは云へない。高天原系神話が最も多量で、出雲系神話が之に次ぎ、筑紫系神話は最も少量である。而して這般の量的關係の成立を決定した要因は、頗る複雜多樣であるに違ひないが、少くとも三系統の神話群の抱持者としてのそれぞれの民族間の勢力關係、文化の優劣關係、わが國への

移住數量及び移住時の關係、移住樣式の關係（小集團をなして、永い年月に亘つて移住を反覆する形式と、大群團をなして比較的短い時間に移住を完了する形式との關係）などが、主要な決定作用を營んだとなすのは、決して不當な推定ではないと思ふ。これがわが神話文學の內容構成に於ける異民族的役割の一であり、而して這般の役割は、我が國の地理的條件の特殊性に因する多くの民族の吸收、混住化の產果である。

我が國の地理的條件は、更にまたわが國をして八方に文化的觸手をさし伸ばさせた。該條件は啻に多くの民族を大八洲に吸ひ寄せさせたばかりでなく、また大八洲をして居ながらにして北東亞細亞、支那、朝鮮、南洋等の文化に頻繁緊密に接觸することを可能ならしめた。この點では、我が國は英國に對して一つの大きな差別を持つ。英國の觸手は日本のそれほど多面的ではない。それは主として歐羅巴大陸への觸手であつた。（勿論現代の情勢を含めてはゐない。）而してこの大陸に居住する種族は、小さく區分すれば可なり多くの國民となるが、血緣的に大觀すると、主としてアーリア族であり、文化圈に於ても根本的な差異を有することが鮮少である。之に反して我が國は太だ多くの異種族に圍繞せられ、根本的に相異なる文化圈に面接してゐる。かくて假りに我が國と英國とが類同した程度の文化吸收力を發揮したとしても、吸收せられた文化財——而してその一部としての風習・信仰等の異質的多樣性に於ては、英國は到底わが國の好敵手ではあり得ない。これは決して單なる推論的遊戲ではない。英國の神話圈——それは主としてケルト神話群から成立してゐる——に於ける異文化的要素と我が國の神話圈に於けるそれとの實際的比較に、その明確な事實的證示を見出すのである。

かくて我が國土は、多くの異民族そのものを吸收し混住させることによつて、神話文學の構成內容を異質抱合的な

らしめただけでなく、猶また海のかなたに留る多くの異民族から樣々の風習・信仰等を吸收することによつて、その內容的雜種性を濃厚にしてゐる。これが我が國土の地理的條件の特殊性に因する神話文學の第二の異民族的現象でなくてはならぬ。

更に同一の事情に因する異民族的現象の第三として、わが神話文學は、多くの外來說話を含んでゐる。異域に於ける異民族の文化財は、それが說話に關する限りに於ては、二つの樣態を採つて他の地域に入つて來る。一は觀念、信仰、風習等として入り來つて、新地域に於てそれ等が說話に反映する形態である。諾冉二神の神話にほのめく五行說・伊弉諾尊の黃泉からの逃走を說く神話に現れた桃の驅魔的呪力の信仰、日月神生誕神話に於ける眼の左右と日月との關係觀念の如きこれである。他は觀念、信仰、風習を反映する說話が既に異邦に存して、それ等が外來說話として他の地域に流れ込む形態である。前者については既に說き了つた。問題は後者である。

我が國土の地理的條件は、さまざまの方面からの遊離說話の入來の可能性を大ならしめた。而してそれ等の外來說話のわが神話文學に於ける存在樣態は、神話學の立場から見て、頗る興味と示唆とに富んでゐる。

先づわが神話文學に流れ込んだ外來說話は、主として『メルヘン』(märchen)であつて、嚴密な意味に於ける神話若くは傳說ではない。或る說話がメルヘンであるといふことは、『本質』の問題であつて、『現象』の問題ではない。或る所與の地域若くは民族に於て、或る說話が神話若くは傳說の形態を採つてゐるといふことは、必ずしも該說話が本原的にメルヘンではなかつたといふことを證示するものではない。わが神話文學に於ては、なる程多くの外來說話が神話若くは傳說の形貌をなしてゐる。素戔嗚尊と奇稻田姬(クシナダ)とを中心とした怪蛇退治の說話、大國主命と須勢理比賣(スセリヒメ)と

を主人公とする神婚說話、大國主命と八十神とに絡る因幡の兎の說話、近江國余吾湖に地方化した白鳥處女說話の如き、いづれも我が國にあつては、神話若くは傳說の姿に於て顯在してゐる。しかしそれは一の假象である。比較神話學的研究は、これがみな本質的にはメルヘンであることを證示してゐる。

凡そ或る說話がその發生の原土から遊離して他の地域に擴布する力の强度は、說話の神聖性、特異性、形式などと密接な關係を有してゐる。或る社會集團に於て聖物として取扱はるる說話は、排他的、非公開的で、他に知らるることを忌む。社會集團に於ける高度の特殊相を構成內容とする說話も、他の社會集團の成員の理解を困難ならしめるといふ意味に於て、擴布力が薄弱であり、更に形式に於て固有の稱呼等を必要とする說話も自ら融通性に乏しからざるを得ない。而して這般の神聖性、特異性、形式に內する非融通度は、神話傳說に於てより大であり、メルヘンに於てより小であるか若くは皆無である。わが神話文學に於ける外來說話が主としてメルヘンであるといふ現象の祕を發く鍵は、ここに存するであらう。

次には、外來說話の變形過程の問題である。外者（よそもの）としての說話は、多くの場合何等かの變容を條件として或る民族の說話圈に誘導せられる。而してそれがいかに變容するかは、該民族の自然的環境、文化の性質、社會集團的な差別傾向や好尙のいかんによつて決定される。わが國の神話圈も、海のかなたから渡來した說話に對して、這般の改鑄を試み、或る『日本的』な刻印を與へて始めて自己圈內に席を許してゐる。八岐大蛇退治の說話の如き、その好例證である。この遊離說話は、日本に於て可なり複雜な變容をなしてゐる。素戔嗚尊が救はんとする乙女を櫛に變じて頭髮にさしたことはその一であり、怪蛇が八岐（やまた）になつてゐるのはその二であり、その尾から寶劍が現れたとするのはその

三である。かくして外來說話は新しい地域・民族の間に住みつく毎に、今まで有してゐた話根(ルート)や契機(モーチフ)の或るものを喪失するか、若くは新たなるそれ等を獲得する。而してさうした喪失若くは獲得は、今擧げたやうな決定要因にその過程を支配せられるものである。しかし該說話の本原的形態からすれば、喪失獲得二つながら、一の後期的變化に過ぎないが故に、これ等の現象のみを以て說話の全體的意義や原態の謎を解く鑰鍵とすることは、殆んど常に謬れる推斷に墮する。記紀などに於ける外來說話は、かうした眺め方、解き方から解放せられなくてはならぬ。

最後に、外來說話とそれが附着する人物との關係の問題がある。外來說話は、多くの場合新らしい地域・民族が有する或る傳承的人物に附着することによつてその神話界に根を下すものである。而して附着過程は、ヘフディングがその著『宗教哲學』(H. Höffding, Religionsphilosophie)に於て明かにしたやうに、神々その他の說話的人物に關する民衆の選擇作用及び理想化作用と密接な關係を有する場合と、それ等の存在態の內性・職能の緣に牽かれる場合と、全く任意的、偶然的な場合とがある。わが國の神話文學に於ては、外來說話は、多くの場合出雲系神話の大立者(素戔嗚尊 大國主神)に結びついてゐる。自分はこの現象に單なる偶然を見たくない。そこに或る原因、理由の存するらしいことは、必ずしも說明に困難ではないと、自分だけでは考へてゐる。しかしその說明は今のところ熟し切つてゐないが故に、暫く沈默を守るのが穩當であらう。

四　わが神話文學に顯著なる諸形相

神話は神話的思考の所産であり、而して該思考は、或る文化階層に於ては、殆んど人類的といひ得るほどの普遍性を持つてゐるが故に、神話は一面から見れば、民族の異なるに拘らず著しい類同を有してゐる。しかし神話は這般の思考だけでは生れない。自然界及び人間生活界の種々相が該思考の解釋を受けた時に初めて胎生する。然るに該思考の考察對象としてのそれ等の種々相は、地域・民族のいかんによつて多少の差異を有し、而してそれ等は神話の發生に對してだけでなく、發生後の流動に對しても、決定要因として作用しつづけるが故に、神話は他面に於て、民族の異なるに從つて、各〻おのれに顯著な若くは特殊な諸形相を内在させてゐる。自分たちは、かうした顯著相若くは特殊相の角度から日本の神話文學を眺めることによつて、始めてそのよりよき理會と把持とをなすことが出來る。

わが神話文學に顯著な形相の一つは、その異常な統一性である。

神話的思考の對象としての自然的及び文化的事象が、該思考の視野に入つて來る樣態は、時間的にも空間的にも斷續的である。文化民族ならば、折にふれて個々に斷續的に注意關心を刺衝した諸事象を更に包括的全圓的に觀照することが出來るが、神話的思考を主要な心性としてゐる自然民族は、さうした渾一的觀想に耐へないため、發生的に若くは感性的に個々に受取られたものは、また個々に解釋を受ける。かくて神話は、始めから或る組織を持つ系體を採つて出現するのではなくて、相互に獨立した、若くは太だ稀薄な交渉を有するに過ぎぬ個々の說話が、空間的及び時間的に若干の隔りを以てぽつりぽつりと生れ來る。これは神話の『內からの堆積』の過程であるが、他にまた『外からの堆積』の過程がある。卽ち異つた民族との接觸若くは混融によつて、また說話そのものに內存する遊離性によつて、外部からさまざまの神話が添加されて行く。而してこの過程も亦言ふまでもなく時間の上でも空間の上でも個分

的斷積的に行はれる。

しかしかうした過程によつて漸次に堆積した神話は、いつまでも個分的であり續けるものではない。傳承者は殆んど無意識的にそれ等をおのが有する說話に採り入れるし、民衆も亦知力的に深化するにつれて、意識的に『纏め上げ』に働きかける。この事實は、さうした作用による神話の整序綜合が決して飛躍的に一時に完成するものではないといふことを豫定してゐる。かくて明白な史的事實として、這般の整序綜合による神話の建築的結集に、多くの成立段階が見出される。

(1)すべてが他から獨立した存在であつた多くの神話が、何等かの機緣若くは目的の下に、若干の中心群に凝集してゐる段階。この段階に於ては、中心を共通にする限りの神話群は、それぞれ一の『纏め上げ』を與へられてゐるが、しかし中心群相互の間には、まだ何等の紐帶關係も生起してゐない。印度吠陀の神話群、メキシコ・ペルーの神話群の如きは、この段階にある。

(2)中心を同じうする神話群の間に聯絡が存するばかりでなく、幾つかの中心そのものの間にも何等かの交涉關係が生じ、從つて全ての神話が一つの建築的構造に纏め上げられてゐる段階。希臘の神話群、ケルトの神話群(これは寧ろ英雄傳說群ではあるが)などは、この段階に近づかんとして、しかも第一、第二段階の間に彷徨して居り、北歐――嚴密に云へば『エッダ』(Edda)の神話群は、これ等よりも一層第二段階に近づいてゐる。

而して當面の問題である我が國の神話群は、どうであるかといふに、自分の見るところでは、第二段階に最も接近して居る。或る見方からすれば、優に此の段階に到達してゐるとも云へる。西の國の學徒たち――例へばアール・ビ

ー・アンダーソンの如きは、『エッダ』の神話を目して最も凝集的求心的な形態を採つてゐるとなしてゐるが、(R. B. Anderson, Norse Mythology) わが神話文學――殊に『古事記』に於ける神話の如きは、より緊密な纏め上げを持つてゐる。然らばわが國の神話は、何が故にさうした最高度の凝集性・求心性に惠まれてゐるであらうか。

思ふに、神話に對する取扱態度は、民族によつてそれぞれ顯著な特色を持つてゐる。羅馬人は、殆んど全くこれを閑却した。彼等は自己の神話文學を創造しないで、希臘のそれの摸倣で滿足した。彼等はアンダーソンが呼んだやうに『神話泥棒』たるに甘んじた。ケルト人は、神話のために、他のあらゆるものを閑却した。彼等の文學は、或る時期までは神話文學の一色に塗りつぶされてゐた。印度のアーリア族は、これを宗教の範疇に閉ぢ籠めた。北歐人はこれを以て相反する二つの宇宙的勢力による萬物の生成と、終局に於けるそれ等の壞滅との觀念を表現する道具となした。希臘人は一方に於てもろもろの想像的創作の組織に神話を調和せしめると共に、他方に於ては神話に高度の社會性若くは社交性を滲透させた。希臘人にとつては、神話は一の想像的文學となつたと同時に、神人の自由奔放な爭鬪、戀愛、集會、燕樂、交際の展開場であつた。然るにわが民衆が神話に對して採つた態度は、どこまでも政治的、國家的であつた。それは文學や宗教の範疇に閉ぢ籠めらるべく、餘りに事實性の重要視に傾向した。國家と皇室とを目標として、中心を明確にうち樹て、一切のものをこれに歸趨させようとした求心的精神が、强烈に神話に働きかけた。かくてあらゆる人文神話は、さうした意義に賦彩せられるか、若くはさうした意義を發揚し目立たしめるべき脇役を與へられ、天然現象の說明に過ぎぬ自然神話は、政治的に一の中心を確立しようとする精神そのものの迫力、若くは該精神の下に活動したとされる神々の人文的事業を說く神話の迫力を弱め妨ぐるものとして、自らなる淪匿を餘儀な

くさせられた。わが國の神話が、その顯著な一形相として異常な統一性を有するのは、これがためである。

神話に於ける凝集性・求心性の强度は、主として神話に持ち込まれる整序原則の單一性に依存する。而して該原則の單一性といふ點から云へば、北歐及び日本の整序原則が最も之に富んで居る。凝集性に最も强い神話群が、スカンディナヴィアの『エッダ』とわが國の上代文學とに見出されるといふ謎は、かうして解ける。而して更にこれ等二者のうち、日本の神話群がより强い凝集性に惠まれたのは、その各〻に作用した整序原則に於ける求心性の强度の差の致すところであらう。二つの宇宙的勢力の爭鬪の觀想は、一つの政治的中心の確立の觀想に比して、神話の個分的自恣的な意味の保留に對してより寛大であり得るからである。

わが神話文學に顯著な形相の第二は、その歷史的情感を基底とする血統的系譜的觀念である。

凡そ民族が或る程度の高い文化に到達すると、强い歷史的情感を湧起させる。そしてその情感の最初の顯現の一つは、神話若くは神話的史譚に於て系譜作製を試みることである。それは、民族が或る程度に自己文化を發展せしめ、自己家族の繁榮に貢獻したといふ意識から、過去を回顧して、一種の血統的清算若くは整序の必要を感じたことを意味する。だから自然民族の神話には、這般の欲求がまだ現れてゐない。若くは頗る稀薄である。(これは自然民族に於ける複雜な血緣關係の制度とは自ら別問題である。) フィン族のやうな、稍〻進んだ文化を持つ民族さへ、まだ家系誇矜の情感に缺けてゐる。彼等はその神話文學たるカレワラ (Kalevala) に活躍する神若くは神人的英雄をわが家族の祖先として特別の留心と自負とを感じようとしてゐない。それ等の人物は、超史實的で確然たる住土に根を下してゐない。コムパレッティが指斥したやうに、言はば夢幻的な、影のやうな存在態である。(D. Comparetti, The Traditional Poetry of the Finns.) 之に反して希

臘人のやうな文化民族になると、神話に出沒する人物は、盡く彼等が認めて以て祖先となすところの神、英雄、神格化せられた王者、特別な集團と視られた呪人長老たちである。(L. Preller, Griechische Mythologie 參照) 系譜的觀念は、希臘の神話及び之を母胎とする敍事詩(エポス)に於て頗る强健に發達してゐる。更に北歐の神話及び之に基づく史譚(サガ)に於ては、それは殆んど一種のメーニアになつてゐる。

單にこれだけの點から云へば、わが神話文學——殊に記紀に於ける神話は、希臘や北歐のそれと類同するに過ぎぬかのやうに見える。由緒ある神話的人物を證徵として、自己の氏族・家族の系統を裏書せんとする熱意そのものに於ては、我が國の神話は、決して他の匹儔を容さぬ底のものではない。しかし皮相を破つてその內面を凝視するとき、自分たちはそこに重大な差別相を見出す。それは、神話から歷史への、若くは半歷史から歷史への繫がりの有無に因する差別である。希臘の半歷史としての神話的史譚の主人公たち——アガメムノン、オデュセウス、アキレース、プリアム、パリス等の活躍と、歷史プロパーに於ける人物の行動との間には、大きな裂隙が橫つてゐる。神話的史譚は、いかに力をこめてその主人公たちの活動を描いただらう。しかし彼等の死後に至つて、いかにわびしい沈默をつづけたことだらう。彼等とその後に來るものとの間には、血統的系譜的關係が無慘にも切斷せられてゐる。これ等の神人的英雄が、神の後裔として誇つてゐた血は、ここに至つて流れるところを喪つてゐる。而してこのことは單に希臘の神話文學に於てのみ見出される現象ではない。芬蘭の『カレワラ』、北歐の『エッダ』、波斯の『シャーナーメ』などに於て悉く同樣である。然るにわが神話文學に於ては、これと全く事情を異にしてゐる。ここでは神話は切實に歷史につながつてゐる。若くはさうであると信ぜられてゐる。神の裔であるとする神話的英雄の誇矜は、更に歷史時代に入

つて人の子に繼承せられてゐる。系譜はどこまでも生きて續いてゐる。神の血は頭に徹し尾に徹して今日まで上御一人から青人草に至るまで悠久に流れ瑩つてゐるとされる。これは國體論的若くは倫理的立場から言ふのではない。神話學的立場から見て、神話が今日に至るまで血統的系譜的に事實證示力を失はぬ世界は、ただ日本だけであることを指摘するのである。

わが神話文學に於ける顯著な形相の第三は、該文學に現るる靈格が、質的にも量的にも、高度に『人態的』(anthropomorphic)であるといふことである。この點に於て、日本の神々は、印度吠陀の神々に遠ざかつて、希臘の神々に近づいてゐると云へる。

神々が高度に人態的であるといふことは、エム・ブルームフィールドなどが提唱するやうな簡純な單元的な原因から來てゐるとは考へ難い。印度のやうに、『自然』が發揮する力の强烈なところでは、神々の發生原體としての自然現象若くは自然物素が民衆の心を摑んで離さないが故に、神々は人間的形體を採りにくいのに反して、希臘のやうに、『自然』がさして聳目的な力を示さない地域にあつては、神々は容易にその發生原體との關係を忘れられて人態化するといふ學說は、(M. Bloomfield, The Religion of the Veda) 成立の可能性が頗る乏しい。この學說の基底をなす觀念——『神』が自然現象若くは自然物素の人格化であるといふ見方は、餘りに粗末であり過ぎる。さうした神は、『神』の小さな部分でしかない。尤も印度吠陀の神話に現るる神々は槪して自然的であるが、希臘神話の神々には、自然以外に發生の母胎を持つ神々が多い。かくてブルームフィールドは、マックス・ミュラーが神話の發生に關して陷つた誤謬を、新たに神の形體に於て敢てしてゐる。

神話の主體としての神が人態的であることの起因は、可なり複雜多樣である。自分などはそこに少くも六つの要因を認めてゐる。

(1)自然界及び人間生活界の樣々の事象への人の子の自己投出の過程。

(2)社會生活の種々相の開發促進に關して、普通の成員以上に大きな勢能を示した人間の昇華の過程。（さうした人間は普通人との比較から遠ざけられて、特殊の靈能を內存させると信ぜられ易い故）

(3)神話が一種の戲曲であるといふ性質からの自からなる要求として、その登場人物（dramatis personæ）の上に行はるる、神に對する人間の代用の過程。

(4)神話が頗る屢、史的事實の神話的思考による解釋であるといふことからの自然の歸趨としての、史的人物の神への變容の過程。

(5)小にしては家族の死者の、大にしては社會集團の首領の死靈等の、神への昂揚の過程。

(6)意識的には漠然としてゐるが、作用力に於ては頗る有勢な、神々の形體の完全化の欲求。（さうした完全化は、人間が自己に眼覺める程、自己を中心として行はれる故）

がこれである。或る民族の神話に於ける神々が人態的である度合は、これ等の要因の多少によつて決定せられる。然らば當面の問題である日本神話にあつてはどうであるか。

わが神話文學の主なるもの、卽ち記紀には、神話的に三つの大きな特徴がある。自然神話が極めて小量であるといふ事實が、その一であり、（自然神話が少ないことと、自然神が少ないこととを混同してはならぬ。日本の上代文學に

は、自然神は可なり多いが、それに關する神話は少ない。）人文神話が大部分を占めてゐるといふ事實が、その二であり、而してそこに展開する神話が、大きな程度に於て實際に史的事實であつたか、若くは信仰的に史的事實と考へられたことが、その三である。

第一の特徴は、消極的に神々の人態的な度合を大ならしめた。自然神話は、自然の事象の說明若くは敍述であり、而して這般の說明若くは敍述は、主として自然界の事象の生物化の下に試みられる。ところでかうした場合の生物化は、必ずしも形體的に人間化する事を意味しない。人態的であり得ると共に、それ以上に非人態的でもあり得る。かくて記紀の神話は、自然神話を含むことが甚だ少ないといふことによつて、消極的に人態神の比例量を大にしてゐる。

第二の特徴は、積極的に神々の人態的な度合を大ならしめた。なぜなら人文神話は、社會集團の文化的生活の種々の事象を解釋し若くは敍述することを本旨とする說話であり、而してこのことは、說話中の人物が、先に擧げた『人間の昇華の過程』、『史的人物の神への變容の過程』、及び『祖先崇拜としての死靈の神への昂揚の過程』による人物であり得る機緣を大にすることを意味するからである。

第三の特徴は、自分の考では、わが國の神話文學に於ける人態神の量を大ならしめた最大の原因である。記紀に於ける神話は、少くとも素戔嗚尊の出雲降り以後の部分は、多く歷史的な要素を含み、それ以前も信仰的には歷史と考へられた。そしてかうした事實が、神々の人態的度合を大ならしめることは言ふまでもない。

昭和六年十一月十日印刷
昭和六年十一月十五日發行

岩波講座 日本文學 第六回配本

編輯兼發行印刷者 東京市神田區一ツ橋通 岩波茂雄

印刷所 東京市神田區錦町 精興社

大森製本